*The
Siblingshood
of
Humanity*

An Introduction to Philosophy

JOSEPH AGASSI

本是同根生

哲學的啟蒙課

約瑟·艾格思

Joseph Agassi

譯者：吳靄儀、王文禮、陳偉雄

目錄

第一章	理性是甚麼
第二章	現代反哲學
第三章	研究範疇概覽
第四章	最終價值的改變
第五章	西方哲學的源起
第六章	希臘人對自然的觀念
第七章	自主、科學和宗教
第八章	希臘民主及帶來的危險
第九章	希臘哲學在今天
第十章	證明
第十一章	形而上學的根源
第十二章	死胡同
第十三章	科學是甚麼
第十四章	經驗主義的舊與新
第十五章	現代哲學史
第十六章	人是甚麼
第十七章	宗教
第十八章	激進主義
第十九章	教育
第二十章	人類的知識
第二十一章	古典社會科學
第二十二章	現代社會科學
第二十三章	馬克思及其後的社會科學
第二十四章	當今的倫理學理論
第二十五章	責任和多元化
第二十六章	人類同源的地位

第一章：理性是甚麼？

我應該怎樣開始這個課程呢？我要在這裡幹甚麼呢？答案雖然複雜，但主旨卻非常簡單，就是要講授一本教科書。學生論文寫論文不准抄教科書，入門課程卻正要這樣做。每一學科都有很多入門教科書，因為出版商喜歡嘛。入門書總是比其他書暢銷，出版商自然喜歡賣。畢竟他們的工作是賺錢，而不是鼓勵創作。

我不曉得怎樣選擇一本哲學教科書，儘管在其他學科我沒有遇到這個困難。絕大部份的學科都有標準的教科書，為了避免讓人批評互相抄襲，它們之間，總要有點差別，但變化也不會很大，因為要保持內容不變。意義重大的分別不會在教科書裡出現，那是因為每一科的入門書都已預先決定。怎決定？由誰決定？我不知道。

教科書有一段悠久和複雜的歷史。當中最主要是宗教典籍，尤以祈禱手冊和《聖經》為首。在這裡我不想多談宗教典籍，因為這裡是大學，不是神學院。其次就是學校教科書，這個比較接近我要找到的。

第一本非宗教類的教科書，亦是繼《聖經》之後全球第二本暢銷書，

是歐幾里德的《幾何原本》。它已經有超過二千年歷史，直至十九世紀歐洲還有不少名校用希臘文教授這本書。想想也覺可怕。今時今日絕大部份高校的數學課程仍是一半代數學一半幾何，即歐幾里德的幾何。這些課本大同小異，有些的確是稍為改善了歐幾里德的證明，但通常都是將他的證明簡化甚至弄得支離破碎，因為現在的教師實在無法像歐幾里德做得那樣到家。

為什麼要教授歐幾里德呢？因為以為絕對正確。不用是哲學家，即使只不過是個大學生都知道這是值得羨慕的。科學和宗教一樣，同樣說自己絕對正確，如果我們認同這個說法，就可以斷定科學文獻幾乎跟《聖經》一樣神聖。然而，今時今日已經沒有科學家會說科學絕對正確。三個世紀前，偉大的物理學家牛頓宣稱自己跟歐幾里德一樣永不會錯。二十世紀最偉大的科學家愛因斯坦則不認同這個說法。歐幾里德說過，牛頓也同意，假設某人從某一點開始往前直走，不改方向，他就一定不會回到出發的那一點。愛因斯坦不同意。對於在表面上的移動也曾經有過同樣的爭論：認為地球是平的學派認為，一個航海員一直往西航行是不可能回到家鄉的；認為地球是圓的學派卻相反。現在爭論的則是太空航行。根據現在的大學所教的物理學，圍繞宇宙航行一圈所需的時間是超乎想像的長。

要粗淺地明白上述的事物很容易，但要深入了解卻很困難。關於這個我們暫且不談，之所以提及，是為了說明一個事實，我們已經永遠失去教授歐幾里德，和按照他的巨著稍為改動而編寫成的教科書的理由。但我必須承認，絕大部份對科學或對科學教育有興趣的哲學家會不同意我的觀點。那麼，他們用甚麼理由支持繼續在學校裡教授歐幾里德的幾何學？

如果知道為什麼他們會這樣教學生，那麼我就有可能知道教科書是怎樣寫成的了。我問過很多人，包括教師、課程專家以及哲學教授。他們有些說，歐幾里德的幾何學實用，因為測量師、航海員、建築師、工程師和其他從事實用工作的人都仍是用他的幾何學。其實不然。歐幾里德的論證其實一點也不實用，對於大多數人來說，電腦科學比幾何學實用得多了。大部份小學老師要求他的學生背熟 10×10 ，以至 12×12 的乘數表，也會訓練他們掌握乘除大數目的複雜算術。其實他們並不在乎那是否實用，只是著緊要遵循傳統。如果老師們聽到這樣的評語，就會說他們教授的對學生有益。可是我認為未必。學生們往往只為考試而讀書，考試過後第二天就會忘記了。

簡單地說，某些入門課程會用教科書，而我不知道誰訂立教科書要有什麼內容的規則，亦不知道為什麼會得出那些規則。

在這方面，宗教學校的情況就較好了。它們的教科書是被視為神聖的，研讀它毋庸置疑是一個宗教的責任。更重要的是，學習宗教典籍的目的不是為了取得學位，而是為了救世，也就是說不是抱著一個被迫的心情去學習，而是發自對神的愛。亦因此會保存那些教科書，甚至在畢業後還會拿出來重讀。在每個新學期，大學的書店裡，總會見到一堆堆二手教科書，都是它們的主人在得到一個合格的分數後就立即丟棄的。反觀祈禱手冊和《聖經》就較容易被保留下，有時，這是家裡唯一的書籍。

然而這些現在對我們的幫助都不大。我們這裡是大學，大學不是神學院。即使是由宗教團體為自己的教友創立和營運的大學，不論是天主教、基督教還是猶太教，也不是像神學院般運作，而是基於一個不同的原則：在神學院，大家對甚麼是聖典有共識；在大學，則沒有甚麼是不能質疑的。

人們怎樣決定那些書應該納為教科書？大學有沒有一條方程式去評

定一本教科書？很多哲學家都說有的。他們怎樣知道？當然是因為他們從教科書上得知。可是怎知他們讀的是不是正確的教科書？無可否認，一對拍檔會在金錢、精神或其他事物互相上支持、互相依賴，然而，單獨依賴一本教科書，因為它自我推介，則明顯是一個錯誤。這是一個很有名的錯誤，叫「惡性循環」，或「製造問題的答案」。一旦陷入這個惡性循環，人就會感到非常沮喪。比如說，你申請移民簽證時需要一位保證人，但除非你已經得到簽證，否則就不會有人肯做保證人；或者，某人想要問銀行借錢，銀行說除非有抵押品，否則不會借錢給他，但那人正因無錢所以無物可以抵押；又或者某人要投資賺取所需的金錢，但首先卻要有錢才可以投資。

姑且將話題回到入門教科書。是不是所有有標準入門教科書的科目，都有一式多樣的教科書？不是。有些科目會有兩個或以上。信不信由你，這是一個近二十多年前才被人發現的事實。這個情況通常被稱為「雙範例」或「多範例」。「範例」這個名詞是由科學史及科學哲學家孔恩引用的，意思是指標準入門教科書，用「範例」這個名詞宣布他發現每一門科學都有自己的標準入門教科書（但其實普蘭尼比他早近半個世紀前已提出這個觀點），所以沒有標準入門教科的就不算是科學。這個說法令教授們急急為自己的學術範疇定出一本標準入門教科

書。但哪一本教科書應訂為自己的學科的標準教科書，他們有沒有一致意見？怎樣得出這個意見？美國精神病學會就怎樣制定最高階的教科書提出了一個折衷辦法。這是否明智？假設精神病學之所以是科學是因為它有標準教科書；再假設透過妥協達到科學地位對精神病患者毫無幫助。我們寧願要幫到人的精神病學還是有科學地位的精神病學？雖然大部份物理學家至今還否認他們認同愛因斯坦幾何學只不過是為了要達成共識，有些物理學家和很多哲學家卻已承認這一點。難道物理學的成功是基於物理學家達成共識？抑或物理學家達成共識是因為物理學成功？如果是基於成功，那個成功是甚麼？擁有科學的確是我們的好運氣，但科學無疑是一個好壞參半的東西？沒有科學，就不會擔心污染和核子大大屠殺。既然如此，我們是不是還要認同科學永遠是好的？我們是不是僅餘共識？

孔恩也討厭污染等等。那他為什麼會認同那本教科書？因為人人都認同。宗教的教科書也是得到認同的，但它不能受到質疑，也就是說教條的，所以是不科學的。孔恩說，一本科學教科書是可以修改的，修改之後，修改的部分會得到普遍認同。與此同時，他發現某些學科，例如心理學，裡面部分專家而不是全部專家有共識，在這情況下，這學科有教科書，但會多於一本。他稱教科書為範例；而有多種教科書，

則稱為多重範例。

心理學是多重範例的一個例子。有些大學的心理學系會偏向用某個學派的教科書，其他學派的學說則極少論及，又或者提出來的目的只不過是為了駁倒它。這是黨派偏見。有些黨派偏見是基於忠誠：某人接受一個黨派的定調，是因為他屬於那個黨派。即使有不同意的地方，也可以忠心。所以喬治·布殊（老布殊）雖然不同意朗奴·列根的經濟政策，但當列根參選總統時，布殊就被選派為副總統參選人。黨派偏見固然亦可能是基於信念：成為政黨黨員往往就是因為相信該政黨的理念永遠是對的。抱著這種想法的人稱為「教條主義者」，即是忠心於教條。但我們因為物理學家深信愛因斯坦對幾何學的理解是對的而稱他們做「教條主義者」，而因為愛因斯坦不同意歐幾里德，所以現在我們就稱那些認為歐幾里德是對的人是教條主義。美國社會科學會的全體大會包括由馬克思社會學者籌組的小組會議，而令人驚聞的是，最近在這個小組會議上的主講員竟然坦然和自負地展示忠黨態度。

一位有名的哲學家費耶阿本批評過我的看法：他毫不含糊地指責我錯，說我之所以推崇科學是因為資本家給我利益，又說我根本不知道

自己在說甚麼。他成了受迫害者的維護人，指那些拿著一本教科書就稱自己的學問是科學的人，就是最差勁的派系主義者。又說他們如果不想被人視為派系主義者，就應該對魔術師、靈學家、針灸師、草藥師、天主教徒及馬克思主義者友善些。他們亦不應該好像現在那樣抵詆譏他們，說他們是派系主義者也是詆譏他們。

如果我跟你講魔法，你可能會覺得浪費時間。我不反對魔法，但坦白說我著實覺得討論魔法是浪費時間。我不是說所有有關魔法的討論都是無用的：社會人類學的入門教科書 — 如果有這本書的話 — 裡面包含了好多有關魔法的事，有很多人類學的研究亦有論及各式各樣的魔法。我曾經和賈維在一本學術期刊裡合寫一篇有關魔法的文章，反駁有些人指相信魔法的存在是不理性的說法，但這是另一回事。人類學不是唯一一個研究魔法的學科。中世紀的文學科，以至宗教的入門教科書都有很多有關魔法的內容。如果我在這裡講《聖經》裡記載過，或者我自己在學校裡學過的魔法，就沒有時間談其他的事了。我早年接受的教育是部份現代教育，部份猶太教教育。我離開猶太教學校轉而去修讀科學，做得對嗎？面對這樣的事情，人該怎樣決定呢？

我不知道。或許我們可以開始講講哲學的入門教科書。如果哲學科有

一本入門課程的教科書，這本書的第一篇課文就是來自二千五百年前，最初出現的時代，比歐幾里德還要早三百年！那是柏拉圖的早期作品，講述他最敬愛的老師，亦是「哲學」“philosophy”這個名詞的發明者蘇格拉底。他說「哲學」不是「智慧」“sophia”，而是應作「對智慧的愛」“philosophy”，因為他認為自己擁有的不是智慧，而是對智慧的愛。特別要考慮用作修讀哲學入門教材的柏拉圖著作，叫《蘇格拉底申辯篇》，記述了蘇格拉底受審的過程。蘇格拉底被控顛覆罪和敗壞青年人——意即不是教育青年人，而是將他們導入歧途，罪名成立。

不是人人都將《蘇格拉底申辯篇》列為哲學入門課程的書單。猶太教的拉比應該完全知道舊約《聖經》怎樣教人過一個有益的生活，而這個生活是值得一生堅持的。可惜很多哲學教授都沒有這樣教導人。蘇格拉底則在《蘇格拉底申辯篇》中提出了兩個建議：當然我衷心希望你們會深思熟慮他的建議《蘇格拉底申辯篇》而且試做看看。但這個問題太私人了，我不會跟你們討論。我只想告訴你們那兩個建議是甚麼。

蘇格拉底建議你拒絕做你本來就不願意做的事。這個說法聽起來很突

兀，或者可以換句話說：不要屈從於同儕的壓力，也不要將時間浪費在你不在乎的事情上。這個當然可能會令你退學，又或者令你對自己的終身伴侶要求過高。所以這是一個很嚴重的問題。很多宗教思想家，包括布柏，認為若嚴肅地應用於個人，這就是宗教的生活方式。我無意討論蘇格拉底這個建議的個人的方面，因為我無法告訴你要緊張甚麼。

蘇格拉底建議你自己檢視你的人生，而不是讓其他人來替你做，那怕那是你的父母、神父或黨領導。這樣聽起來好像有點反叛的意味；因此，蘇格拉底的辯護，指控他的人聽起來就像是承認控罪。

很多哲學教授認為將柏拉圖的《蘇格拉底申辯篇》用作哲學入門教科書太傻了。他們認為這本書《蘇格拉底申辯篇》以至柏拉圖其他早期著作都是極好的《蘇格拉底申辯篇》但不夠學術性來當做嚴肅的課堂教材。比如說《蘇格拉底申辯篇》，蘇格拉底的懷疑和自我懷疑是一個精采的起點，但關鍵是一個人如何走出懷疑。懷疑是最容易不過的事，因為無論一個人聽到甚麼，無論那個證明、例證或理據是多麼鮮明，他都可以輕易地說自己還是不相信。世上最可怕的，莫過於一個哲學教授用這樣的技倆去躲避一個活潑學生所提出的反潮流的獨立

思想。

然而，我有時也無法迴避這個回應：費耶阿本出名的一個原因，是他挑戰同儕反駁他對魔法的辯護，而且經常將他們打得體無完膚，可是我仍是不服。不知道這種事有沒有上訴法庭？如果有，這個上訴庭應該有本規則，而這規則的引言相信亦是一個非常好的哲學介紹。但連費耶阿本都認為沒有。

如果我不想人覺得我是個不懷好意或笨蛋老師，看來我就理應知道我應不應該認真地去教魔法，和我的看法的理由。這個我同意費耶阿本。這不單是引言，而是在很大程度上反映最新的現況。

這也是為什麼即使我和費耶阿本在互相指罵，但我們還是屬於同一個少數派。多數哲學家都同意有個高等上訴法庭，同意有個方法走出蘇格拉底的懷疑。我們不同意他們的看法。不同哲學家對如何走出蘇格拉底的懷疑有不同的意見，雖然這正是所有哲學入門課的起點。哲學入門課的第一步很清楚地在某方面亦是最終的一步，因為它具最大的決定性。這是令人不快的。

我們現在要處理的問題，有時會稱為「阿基米德支點」的問題，或理性的問題。阿基米德發現了支點定律，他甚至興奮得說只要給他一根夠長的槓桿，一個支點，就可以舉起整個地球。古往今來，最偉大最著名的哲學家之一笛卡爾，在十七世紀創立了「阿基米德支點」這個名詞。在理性之外給我一個原則，我就可以將它成為一切論證的立足點。這個概念通常被稱為演繹法：由一個原理推論出所有的知識。你要確保那個原理是正確的。說比做容易。歐幾里德被取代之後，很多人都感到這沒有希望做到。與推論法相反的是歸納法：歸納法的方向是從個別事例達致概括原理。培根在十七世紀初提倡這個概念：他比笛卡爾早活一個世紀。牛頓是（或許似是）培根的追隨者。歐幾里德的理論證明演繹法是正確的。牛頓的萬有引力論證明歸納法是正確的。愛因斯坦則推翻這一切。結果，很多人就跟隨了一些不大出名的宗教思想家，如十九世紀中葉的克爾凱各爾，只談信仰的一躍：你的原理是信仰問題，不是能否證明的問題。這種演繹法通常被稱為信仰主義。此外，又有實用主義，但這其實也可以是信仰主義的一種，要不就是乾脆不理會哲學的立場。以上都是一些較突出的哲學門類，但還有其他。其實今日大部份哲學家都分屬現象學及分析哲學這兩大學派，這方面我會稍後論述。

總結來說，理性的問題就是：我怎樣選擇自己的生活方式？所謂生活方式不是指生活的細節，而是一般的原則。是不是每一個人都有這些原則？這些原則是從哪裡來的？歸納主義學派的人說，我們不應有一般性的原則，但要小心地觀察事實，等待那些原則從我們觀察的事實中浮現。演繹主義學派的人則說，我們選取那些已經證實的原則和規律。當人們放棄對科學確實之後，科學就轉向信仰主義，即是說定理的選擇猶如信仰的一念。有些人則確實接受領導階層的權威，或許是科學作為領導的權威。但為什麼是科學權威，不是宗教權威、政治權威或政黨的領袖？我們不曉得。我們也不曉得人生的決定是怎樣做出來的。如果我知道的話，或者我會用這個知識來做一本哲學入門教科書的基礎。

第二章: 現代反哲學

我們已經初步地介紹了理性的問題: 怎樣去決定應該怎樣做決定? 這個問題的答案, 斷定每一種哲學探討方向的起點, 斷定每一個人對自己生活方式的選擇。這個選擇是怎樣作出的呢? 我認為我證明某個選擇是較可取的方法是較可取的, 但我用什麼方法證明我的證明方法是較可取?

這是一個真實不過的問題。我們經常要做重要的決定或人生的決定或生活方式的決定。我們要決定是否需要一個終身伴侶, 應皈依那一個宗教, 應選擇那一種職業, 應否做一個良好公民、活躍社交、同情他人或交遊廣闊。我們基於一些重要決定或人生決定或有關生活方式的選擇而去作出每日的決定。問題是: 我們怎樣去作人生決定及怎麼樣去選擇生活方式? 困難顯而易見。我們很常說: 我這選擇合乎邏輯。然而我們說的是什麼邏輯? 你的邏輯還是我的? 想深一層, 選擇是要跟邏輯, 還是只忠於自己的個性? 我們要先回答了這個問題才能作出選擇, 然而問題的答案視乎我們的選擇!

這個困難, 這個惡性循環, 正正是哲學的核心。當然, 一個人沒有必

要在做人生決定時，事事以哲學家的準則為依歸；有些人不知覺有這個困難或惡性循環存在；有些人就是知道，也企圖置之不理。不是哲學家的人如何解釋他們生活方式的選擇？最簡單的答案是：他們對此沒什麼好說；或許他們根本不知道自己可以選擇。想一想，我們真的有選擇嗎？任何人都可以作出任何選擇嗎？今日社會，我們總會要作出一些選擇，總會有些供我們選擇的方案，每一天我們都要在某一些可供選擇的方案中作出抉擇。我們可以選擇加入那一個宗教團體，也可以選擇高速現代化的生活方式或較溫和、較注重環保的生活。

可見做哲學起步之難。但一旦開始了就容易得多：阿基米德支點可以幫助我們舉起全世界，但要取得這支點又關鍵又困難。要取得這支點，用心和考量是必須的，而考量則是在起步之後，是在接受了考量規則之後的事。

我會嘗試避免總是走進循環之中，我希望諸位也已掌握到有關技巧而且不用我幫忙就能做到。不若讓我盡量先從哲學中抽離，看看那些對哲學最無知覺、最遠離哲學的人。這類人有很多，第一類在這個範疇往往會被提到的是未開化的原始人，未有文字的社會文化。為什麼我們要談未開化的社會？是不是在那些社會裡我們的問題不存在？諸

位要留意我不是指個別的原始人，而是未開化的文明或社會，這點十分重要：何謂文化？我們應否聽取社會科學家對文化所說的那一套呢？如果他們自己也對此一無所知，那又怎辦？

西方社會公認哲學源於希臘，與希臘文化沒有接觸的文化沒有哲學這回事。希臘人提出了理性這個問題，即是選擇生活方式的問題。普樸有一堂偉大動人的講課，題目是「回到前蘇格拉底思想家」，是這個觀點最精采的說明。前蘇格拉底思想家發現了批評的藝術，無論一個假設多麼合理，他們都能提出疑問。他們發現，由於世上有不同的文化和生活方式，故此生活方式是可以選擇的。

想想那些從來沒有選擇過自己的生活方式、從來沒有問過怎樣選擇生活方式的人，如果界定未開化的人太難而我們又太先進，因此皆不合資格的話，不妨選取一些貧窮國家貧民窟裡目不識的小子；或除了專科訓練之外未受過教育的技師、工程師或牙醫，他讀過大學，我說他們未受過教育會令他們反感，但這正好引發起另一個問題：我們如何決定誰受過教育？是那熟悉生活方式選擇的問題的人？還是不知道也不關心這個問題的人？

此外，所有人或多或少都知道自己的生活方式，覺察自己的生活方式和鄰里的有什麼分別；在某程度上覺察到有其他選擇。然而這個意識在任何社會裡有多大，到目前為止，都沒有人清楚知道。

究竟我們有多大選擇？十九世紀時德國就出現了激烈的政治爭議：有意見認為德國的猶太人能選擇脫離猶太人社群，而這是他們的最佳路向。許多猶太人贊同這個意見，脫離了猶太人社群並且徹底融入了德國人社會。另外有意見認為德國猶太人不能選擇做異教徒，因為國籍是指定的，無可選擇、天賜的；猶太人可以將自己裝扮成真正的德國人一樣，但他們不可能放棄是猶太人的本質，所以永遠沒有可能同化。持此意見的人是反猶太分子，可能甚至是種族主義者，他們要在德國的猶太人走或者死。而德國猶太人真的走，或者死。他們之中有人試圖進入北美，但遭到拒絕。拒絕這群不幸的猶太人入境並非因為敵視他們，只是不想大量新移民湧入，改變美國的生活方式。結果是，當這群歐洲猶太人的命運的可佈消息傳開以後，美國和加拿大即自願且徹底地改變其生活方式，逐漸建立新的多元民主國家模式，演變為今日所稱的多元化社會。

做哲學實在太難。我在嘗試為哲學入門理出一些初級練習，但已感到

有點難以駕馭，開頭是社會人類學，而現在又陷入政治科學中。我希望情況會比我早前涉足物理學及幾何學時容易一點。

許多人——包括著名的哲學教授，投訴哲學家總是涉獵太多不同的範疇。這些教授想哲學成為一門擁有自己標準教科書的專門科目。有些哲學家像沃諾克，開宗明義的說哲學應有建立自己的研究方法和標準教科書，從而科學化。他這番說話，提得甚至比孔恩的只有有教科書的科目才稱得上是科學的言論還要早。第二次世界大戰後，英國掀起了一場提倡哲學需要有屬於自己的特別範疇的運動，這運動稱為哲學革命或語言運動，並由現在稱為分析學派或牛津學派主吹。這些哲學家想將只有哲學才有的詞彙拆散。他們宣稱哲學家用的字與，舉例，物理學家所用的字不同，哲學家所用的字，不是沒有意義，就是只有平常的意思。物理學家常用平常用字代表一些特殊的，有別平常的意思，有時更自創新字。這些用語通常稱為「專門名詞」或「專門詞彙」。這些哲學家說，沒有哲學是專門詞彙這個東西。他們表示，哲學家沒有自己的專門詞彙，所以自己根本沒什麼好說的；這說明了為什麼哲學家總是要利用其他領域的資訊，就好像雀巢鳩佔那樣，哲學家借用其他專門學科的專有名詞。不單如此，這些哲學家還說，哲學家提出的問題，如非一般普通人可以用日常方法解決的普通問題，就是假造

偽冒的：世上根本沒有專門的哲學問題。

就以理性的問題為例。有許多關乎理性的問題：無論做什麼或何所想，都可以成為一個理性問題。但那些冒牌哲學家對此並不滿意；他們追求的是高深的理性問題，可是這些問題根本是無中生有！理性問題關乎生活方式的選擇。分析學派哲學家大大不同意：有許多問題與生活方式的選擇有關，這點他們同意。但那些冒牌哲學家（像我，順帶一提）不會滿意這個答案；他們要的是那個問題，那個普遍性的問題。個別例子是有的，譬如一個今日社會的高中生，他可以選擇就業或讀大學或進工業學院或神學院。但分析學派哲學家認為，有關理性的原則性、普遍性的問題，生活方式選擇的普遍性問題，是無法解決的，原因是它本來就不存在！

分析學派哲學，又稱英美哲學，一度是最受歡迎的。雖然所受歡迎的程度未至於可以令所有哲學家都採用他們的教科書，但至少在英國鮮有反對的人：幾十年下來也祇有羅素和普樸兩人反對而已。今天一些重要的分析學派哲學家認為早期的分析學派哲學家太偏激。分析學派的祖師爺是摩爾和維根斯坦（兩人皆是劍橋人而非牛津人）。他們提出上述意見，而新一代的分析學派哲學家仍然認為他倆是對的；縱然

他們都承認最初的分析哲學有點過分。

分析學派的根本立論有二：哲學沒有自家的專門詞彙；哲學家沒什麼好說。他們藉著分析哲學家的用語來支持這些論點。由此引發出一個疑問：要證明一個政客或一個算命先生胡說八道，要分析的是他們的說話內容而非他們的遣詞用字。那為什麼哲學家可以例外？因為他們說的事物如神或靈魂不滅之類是我們捉摸不到的。談論虛無的東西並非哲學家的專利，化學家談燃素（phlogiston）——即火的元素；物理學家談以太（aether）；生物學家談有蹄類動物；而我們與人都談到小妖精和火星人，火星人何所指我們知道，故此我們可以問：真有火星人嗎？而科學的答覆是：沒有。由於我們不知道《愛麗絲夢遊仙境》裡講的「噤哩咕嚕」（Jabberwocky）是什麼，我們不能夠感覺到它，因此也不會問科學家它存在與否。維根斯坦認為「神」這詞與「噤哩咕嚕」一詞同樣語意不清：這是一個空洞的詞，而每一句用上這個詞的句子看似有意義「噤哩咕嚕」實質上也是空洞而沒有意義。

為什麼哲學家可以不解釋清楚「神」和「靈魂不滅」這等名詞，讓我們可以問科學家它存在與否？分析學派哲學家說我們可以這樣做，但我們做的是在做科學或者常識，不是做哲學；而哲學既非科學，也不

是常識。

讓我以另一個角度重申：我們若說話清晰，就可以提出清晰的問題；清晰的問題，就會得到清晰的答案，而一個清晰的答案可以是對或是錯，又如果答案夠清晰，原則上科學就能探究出它是對還是錯。能說的就能說清楚；這是廿世紀可能最具影響力的哲學家維根斯坦的中心思想，很多人甚至許他為古往今來最偉大的哲學家。終其一生，唯一一個對此公開提出異議的英國哲學教授是我老師普樸。

維根斯坦說：可以說的，都可以說清楚，而所說的清楚地是真，那麼原則上就能證實得到是真；不然它的偽也可證實得到。這意念名為「驗證原則意義」(verification principle of meaning)：讓你所說的清楚得可以讓人證實或推翻。這個詞語源自一群自稱「維也納圈子」的維根斯坦信徒，其中最著名的要數卡爾納普，他後來定居美國，其影響力在死後多年仍是圈子裡最大的。驗證原則早被推翻，但哲學家仍一而再的仰賴它，可見邏輯絕非哲學家的強項。

偉大的邏輯家哥德爾以其著名的數學定理證明了驗證原則是錯的；就算是正規的數學教科書，也有非常清楚的句子不能證明是對或錯的。

哥德爾大約六十年前已證明了這一點。二次世界大戰以後，牛津的維根斯坦信徒集中精力在常識而非邏輯，並且開始以日常生活語言而非邏輯詞彙分析文字。

由此帶出兩大難題。第一，當分析學派哲學家研究一般語言時，他們探索的是本屬於語言學家的範疇！這叫人想到究竟哲學應否併入語言學，成為其中的一部分。事實上，在著名語言學家賀姆士斯基的地頭——麻省理工學院，哲學和語言學就同處一個學系。

想一想，哲學家感到興趣的物理學，是不是與物理學家感到有興趣的物理學相同？誠然，如果哲學家研究一種有別於物理學家所研究的物理學，他們便是物理學家而非哲學家了。哲學與其他範疇的關係是一個傳統問題。有一門學問叫「形而上」學“metaphysics”，即是物理學的最基本原理。一般來說，每個學科都有它的原理，這些原理我們稱為該學科的形而上學或該學科的形而上學科。“Meta-”來自希臘文，意義是“之後”或“背後”或“之上”，“metaphysics”一詞，是由“meta”及“physics”合成，即物理學之後，或背後的原理，也可以是泛指某個研究學科背後更高層次的原理。生物學的原理可稱為“meta-生物學”或「超」生物學、或生物學的基礎（Foundation of

Biology)；同樣，心理學的深層原理可稱為「超」心理學、或心理學的基礎。所有範疇都有其基礎學，研究方法和其他一般性的問題。於是某某範疇就有它的某某哲學，包括它的某某基礎學或某某基本原理。此所以我們的傳統科目有科學哲學、有自然科學哲學、生命科學哲學、一般性的社會科學哲學和每門社會科學的哲學、數學哲學、物理哲學、生物哲學、心理哲學，以及所有其他學科的哲學。分析學派哲學否定了這一切。分析學派哲學要求科學哲學，或任何專門的科學科目的哲學，應就該學科及它所使用的語言作出分析，務使該個學科及該學科使用的語言絕對清晰，從而盡去其哲學渣滓，淨化為一門面目清晰的科目。但分析哲學或語言哲學並不限於清除每個學科哲學的哲學渣滓，而是更廣泛地要求絕對的清晰，從而盡去一切的哲學成分。清楚不過的是，維也納圈子認為清晰就是證明每個科目的每部分都須得到證明原則上可以證實，不然就得棄掉。哥德爾證明了這做法是不可能的。

維根斯坦說：哲學是壞的，但科學和常識都是好的。他的著作可分為早期和後期兩個階段：早期的著作啟發了他那些鑽研邏輯的維也納信徒，而後期的著作則啟發了他那些鑽研常識的英國信徒。維根斯坦死於廿世紀中葉，但他的著作在他逝世後才陸續出版，逐漸增加他的影

響力。當其時，他的業師，廿世紀最偉大的哲學家羅素，已不再活躍研究哲學，而將餘生全情投入組織反核武的大型社會運動中。不過，羅素仍不時發表哲學著述。有一回，他簡短而有力地抨擊普通語言哲學。他問：什麼才是普通語言？是牛津大學裡說的還是販夫走卒常用的語言？普通語言中滿是普通常識的意見，這些意見有時是錯的，科學會糾正部分的錯誤，但科學的糾正往往要經過一般時間才能成為普通常識，然後又需要經過更長時間，才會反映在日常的語言中。

這是很有意思的真知灼見。喜愛語文，特別是那些研習詩詞的人，應該知道一段文字可以包含多個看法，其中一些如果照字面解釋顯然是不真實的，但這無損它作為隱譬深刻的感染力。

這裡隱藏了兩個問題：怎麼樣的語文才是正統？正統的語文就是好的嗎？廿世紀初蕭伯納的名著《窈窕淑女》就寫出所謂正統的英語原來就是非常上流社會的英語，實際作用是以一個人是否能說這種得體英語辨別他的背景階級。這亦非過往歷史的問題：今天以色列的非猶太裔人入讀的學校不是以希伯來語來授課，他們要到 11 歲時才能以學習外語的方式來學習希伯來語，所以除非他們加倍努力，否則這些非猶太裔的以色列人根本不可能說得一口如猶太裔以色列人一樣流利

的希伯來語。即使以書寫來代替說話，歧視也不見得會消失，因為要寫得體的文字更加學不來。所以，培育達官貴人的教育是故意帶歧視性的，英國的貴族學校也如是。英國歷史學者賓普曾寫道：英國貴族學校教育為大英帝國製管治階級，他們在學校所學習的並非政務所需的知識 — 這些他們可以邊做邊學 — 而是同儕間的一套高等政務官階級的語言。這種階級歧視也非僅限於對舊有政治制度。由於牛津成了美國分析哲學家為了增添聲價必須一到朝聖的麥加，不少人回到美國以後，變得滿口濃厚英式習語，包括“greengrocer”，“fortnight”，甚至“old chap”等等非美國英語的用字。

這會是社會科學的範疇。有沒有什麼特徵可供我們辨識正統的語文？據說，活生生的語言必須能接納流行的應用方式。然而是誰的流行應用方式呢？以專家為準。這樣我們又走進了另外一個循環。韋伯美語大詞典第3版棄用專家看法而採納了所有流行用法。美國著名維根斯坦學派哲學家威爾大罵該詞典的做法不知適可而止。且看此一例子：詞典採用了“irregardless”這個字為正確用字，但這個字明顯是錯的，因為有了“less”，“ir”便顯得多餘了，“ir”是“in”的變化詞，都解作「不」。而因此之故“irregardless”豈不包含雙重否定。

總的來說，反哲學宣稱一些哲學專用語如「神」和「靈魂」字意空洞：任何內含哲學詞彙的句子都是空洞的。哲學沒有本身的詞彙，除了從邏輯學、數學、科學或普通常識借來的東西外根本沒有內容。但反哲學家說哲學根本毋須外借，相反，他們提議哲學家應致力句子分析，以掃除語言中的哲學或形而上學的殘餘污染，令語言很快就得回一個清晰面目。反哲學宣稱清楚的問題會得到清楚的答案，而答案的對錯是可以斷定得到的。

理性問題是哲學問題的最重要例子。是以反哲學家應宣佈這個問題毫無意義，故此亦不能解答。反哲學家反而主張將問題分析成個別的小問題，這樣當中一些問題自然較易解決。麻煩是，反哲學家將理性問題拆散成小問題的方法，正正是他們對這個問題作出的答案。如此，更好的做法是將答案明白講出，讓它受到批判討論。

第三章：研究範疇概覽

有許多哲學家完全沒有採用維根斯坦的學說，他們屬於其他哲學派，而維根斯坦最終也未能編寫出任何標準教科書。維氏的學說不過是反哲學的後代版本，而反哲學則是認為世上本來就沒有哲學問題的見解，是主流哲學之中的一個傳統極端說法。當代另外一個主要反哲學學派是以費耶阿本和孔恩為代表的相對主義（relativism）學派。

根據費耶阿本相對主義的看法，每一個理性問題的解決方法都同樣合理和站得住腳，因為問題的解決方法是合理性的準則，而所有解決方法，以它認識的準則來看，都一定是站得住腳的。舉例說，每一個宗教都會告訴其信徒最好的宗教是怎樣的，而理所當然，每一個宗教在自己信徒的眼中都一定是最好的。相對主義至少和反哲學一樣歷久不衰。相對主義並非由某某人所發明，也很難界定某某人是一個真的相對主義者。溫區，一位英國維根斯坦信徒，並不認同我維氏是一名反哲學家的說法，他認為維氏其實是相對主義哲學家。

孔恩的相對主義比起最傳統的版本狹窄。他和費耶阿本及溫區不同，他不是普遍地談文化。他談的只是科學，而他的相對主義主要是關於

在不同的科學系統中作出選擇，說得明白一點，是在牛頓和愛因斯坦兩家的科學系統之間的選擇；而以他之見，這等選擇純然是個人的抉擇。孔恩本人覺得愛因斯坦比牛頓更合他心意。何解？如果說：因為愛因斯坦比較符合當下潮流，可能對孔恩有點不敬，但我們又不能否認這是事實。孔恩看來同時說兩件不同的事。第一，他說科學是主要科學家的權威之下建立出來的。這是權威主義，而一般人認為權威主義解決理性問題的方法是否定理性，因為根據香拉圖的《蘇格拉底申辯篇》所說，理性是由自己掌握自身的命運。當然，所有權威主義者都假定處於權威地位的都很有智慧，這或許是對的。但問題是，他們一是仰賴處於權威地位的人是因為他們擁有權威而不是因為他們擁有智慧，不然他們純粹想依賴智者，那一來他們就要面對如何去分辨誰是智者的問題：智者往何處尋？人們往往只想依賴處於權威地位的智者，但卻不去面對這個問題，不去經常審核當權者的智慧。根據蘇格拉底的想法，這並非一個理性的態度。

選擇愛因斯坦的理論而非牛頓的，可以有許多其他的原因，孔恩並沒有忽視這些，故此他仍可以視自己為一個理性主義者。或者他認為有一個合乎理性主義的準則可讓他據之以評定愛因斯坦的理論比牛頓優勝。雖則有時他這樣說，有時他又用科學權威的名義來解說他的假

定。縱然如此，他只不過是在理性主義與權威主義這兩個立場之間搖擺不定，因此而令他前後矛盾。問題是領導科學界的人總不時改變他們的看法，一時支持牛頓，轉頭又說愛因斯坦較好而已。

我不明白為何人們總是因為不知道事實真相，就妄下判語說每一個人心中都會有一個不同的真相，而世上沒有一個客觀事實。舉一個簡單例子，我不知道曾祖母的頭髮是金色還是深褐色，在此情況下，就算我選擇了認為曾祖母是金髮而弟弟認為是深褐色的，這也不表示祖母的頭髮既是金色，也是深褐色的，對我而言是一種顏色，對弟弟而言是另一種顏色。事實上我並不只是不大了解相對主義者，我也不大明白為什麼那些有哲學家為了避免陷入相對主義的愚蠢想法，就堅持以要抓着一個定理為真理，如果沒有更好方法，就單憑信念也好。這就好像說，如果你不想硬說曾祖母的頭髮既是金色又是深褐色，你就一定要二選其一；難道我們不可以暫時不作判斷、改變主意，甚至對這個問題置之不理嗎？

怎說都好，上述討論並沒有為我們如何編寫哲學標準教科書帶來寸進。維根斯坦認為所有哲學課本都是錯的；傳統相對主義哲學則以為，每一個理性問題的答案就是其自身的哲學課本，而且各自按照自

己的認識，所有答案同樣正確。從這個觀點來看，每個對理性問題作的答案都是該觀點的標準教科書，雖然它們之中最多只有一個是正確的。上述的每一個方案都挺難接受。

如果不用標準教科書，我們又怎樣做哲學入門的工作呢？最簡單的方法是將範疇內不同學派的意見集大成為一個總論。但這個方法不能充分闡述各家各派答案的特色，遑論我的：我應該給予每一個哲學學派同等份量的重視嗎？還是以人數多寡為準則，只介紹追隨者眾的學派？東方哲學（各門）派人多勢眾，但我不會提及。大部分西方哲學家歸宗於兩大學派，一個稱為英美學派或維根斯坦學派，另一個是歐陸學派或稱現象學派，亦即是胡塞爾／海德格爾／沙特學派。到目前為止，我還沒有談過歐陸學派，但我將會和大家探討一下他們在某些題目的意見，特別是他們在理性問題方面的看法。

值得注意的是，胡塞爾特別看重理性這個問題。他生前目睹納粹主義的興起，並視之為對理性主義哲學家重新思考他們的研究的重要挑戰，雖然他怎也無法想像在他死後，納粹分子有多可怖殘忍；海德格爾支持納粹分子，雖然他是在納粹黨倒台之後多年才逝世，他最後仍堅信納粹的理念是對的。教我摸不著頭腦的是由胡塞爾和海德格爾所

創立的歐陸學派或現象學派，大部分的成員都似乎當納粹主義從來沒有存在過一樣，因為這樣使他們對理性問題視若無睹，然而他們的祖師爺視理性問題為哲學和人生的最核心問題。

西方哲學的各大學派就是這樣了。還有一些重要的小學派，主要是無恥的信仰主義者，他們提倡用盲目地投向某個信念的方式選擇自己的原則，無疑是毫無愧色的非理性主義和盲目的擁護者。不同的宗教派別成員可能屬於這類，特別是羅馬天主教徒或托馬斯主義者，但他們當中也有一些是理性主義者，因為他們認真看待阿里士多德自稱科學家這看法；因為羅馬天主教會一向大力鼓勵信徒成為托馬斯信徒，但如果真的不能追隨托馬斯，也可以追隨其他哲學學派的。無論如何，托馬斯信徒追隨聖湯瑪斯，聖湯瑪斯追隨阿里士多德，而阿里士多德自視為理性主義者。因此，我們很難界定當代托馬斯信徒到底是理性主義者還是信仰主義者。同樣事情也發生在左翼社會主義者或左翼分子身上，他們奉行十九世紀偉大哲學家馬克斯那一套，他們叫自己馬克斯主義者。馬克斯自視為科學家並且反對任何形式的信仰主義，他要人們信奉其主義，因為他的主義是科學的，不是出於原始的信仰選擇！同樣，右翼反社會主義者視自己為鼓吹自由市場的理性主義者，亦可能變了信仰主義者。

信仰主義認為在理性地思考前我們無可避免地需要做一個非理性選擇，即使我們選擇理性或科學。誰是理性主義者？只說理性主義者信賴科學顯不足夠，因為許多信仰主義者也信賴科學但他們不是理性主義者。如果連什麼是科學也攪不清楚便假設科學是理性的，顯然沒有什麼好處。我們能否信賴理性而不用先盲目地擁抱理性？

總結這個簡單調查前，我還要提到一個重要的元素：政治，又或者準確一點說：對民主制度的態度：大部分的哲學家都是精英主義者，因此同時是反民主的。這不是說哲學家活躍反對民主。他們大部分都不是政治活躍分子，而那些活躍於政治的其實早已是一些民主組織的成員，且通常是核心份子，故此他們的活動一定很民主。此外，有好幾位哲學家在政治上是民主和人權的勇敢捍衛者。希臘哲學早有悠久的支持民主的傳統。近代哲學家羅素和沙特都在爭取正義和民主方面表現出色，而亦不止他們兩人是這樣的。撇開今日大部分哲學家的政治活動不談，我們應注意的是，因為大部分哲學家是精英主義者，他們的政治見解通常是反民主的。英美哲學家是科技精英主義者——縱然他們對普通常識的興趣大於科學，他們跟從現代普通常識的發展而支持科學。歐陸學派的成員是文化精英主義者：他們認為科技不過是工

具而已，科技對工程師的重要之處是工程師可藉此為那些有知識的人增加學習的樂趣，但真正的意義在於享受教育，即是說，享受藝術和美好生活，而這些只有懂得享受教育的人懂得，遑論那些祇懂得享受科學或流行文化的人。他們當中一些人尋且認為單單懂享受是不足夠的，受折磨同樣重要，而且是要深深的痛苦折磨，因為只有歷練才重要，不過冰冷沒有意義的科學經驗可不算，它們不過是工具而已。他們總有這樣那樣的藉口鄙視普通人，他們肯定不會比分析學派對普通人處理國家政策更有信心。其他哲學學派相對規模較小，他們在一件很重要的事項上——他們的宗教信仰——他們會反對大多數人的判斷。宗教學派當然不願意將教會的做法交由投票去決定，而不論是左翼還是右翼份子都認為，除非他們對經濟和國家利益的主張為政府所採納，否則民主制度注定不會成功。

對此我是偏見的：我熱情支持民主。這解釋了為什麼我沒有編寫出一本哲學或科學或任何一門學科的標準教科書。但我非相對主義者，因為我想信民主與相對主義是水火不容的：和相對主義者背道而馳，美國的民主法律禁止末世聖徒教會信徒重婚，縱然對此宗教來說，這是一項美德。這樣做當然不能解決問題，反而帶出了一個重大問題：哲學家憑什麼判定禁止魔門教徒行他們教義容許的一夫多妻制的要求

是合理？毫無疑問魔門教徒藉神之名不當地對待他們的女人。許多宗教的行為都是不人道的，而民主制度就是要做一些事去對付。但某種行為的恰當與不當，是否應由民主程序去決定呢？

我不知道；事情並非如此簡單，我們不能妄斷何謂人道和何謂不人道。特別是我們不敢妄言發動戰爭這行為是否人道，雖然沒有人會不同意歷史上大部分的戰爭都是可以避免而且是應該被制止的。當然，有一些戰爭，特別是那些為自由民主而戰的，是絕對不惜一戰並且必須要打勝的。這是循環論證嗎：可能是。接著我還要在這裡講什麼呢？

這個課程不會提供一個相對主義風格的綜合課本，但我們會有類似的東西；我們會對不同的哲學研究範疇和不同哲學學派的觀點意見作出概括論述，但只會集中在最流行和/或最重要的，而不會包括所有學派。我這個做法固然對我略過的學說不公平，但我們的課程已不勝負荷了。由於是由我決定那個問題對我或對那些學派領導人來說是重要的，而過程中我不會隱瞞我對這些學派的批評，可能我已是在提供我自己的哲學入門教科書了。事實上也可以作如是觀，一切我在這裡說的都可視為一本入門教科書。而從另外一個角度看，我是在提供一個不一樣的課程，一個縱然簡潔和具批判性，但卻公平而全面的對哲學

範疇的研究。

有一些哲學入門課程是從歷史角度出發的：它們，或多或少，是哲學歷史的簡單淺薄版。提供入門課程是所有科目的新做法；而幾乎所有科目的入門，傳統上都是從歷史入手。而大部分的入門課程都是該科目的標準教科書的簡單淺薄版。因此，一個雙範例的學系，即是說，一個有兩個派或黨，各自擁有不同教科書的學系，最簡單的做法是將學系一分為二。如此，將神學系分拆到不同的大學就可以避免他們互相侵犯。然而，這樣做未免太著痕跡了。比較含蓄的做法是讓關於兒童如何學習適應社會的不同理論有不同的名稱，例如社會化（socialization）、發展心理學（developmental psychology）和認知心理學（cognitive psychology）；然後將社會化編入社會學，發展心理學和認知心理學則分別在不同的大學教授。如此每一派理論就自有其次範疇，且都有自家的標準教科書，而學生也不會察覺到他們在「兒童如何學習適應社會」這問題上有何意見分歧了。

當大家看清楚科學家一再更改他們對各種各樣事物的看法的時候，以歷史陳述方式去講授任何科目便會變得非常尷尬。最著名的例子是愛因斯坦背離了牛頓和歐幾里得的定理，並且改變了世人認為他倆不會

錯的觀點。大學仍然教授他們的理論，但已將他們的理論變得面目全非。於是便有需要禁制過去廣為接受的意見的歷史。還不上此，想想那叫科學歷史的科目，研究此科目的人本應告訴我們某些想法意念是如何形成的，但他們大部分人無視科學上的爭議和革命。在我取得博士學位之後第一本寫的書揭露了這點，我形容科學為一門不宥於教科書和充滿刺激爭論的學科。其時有一本更廣為人知的書，作者孔恩將科學歷史介紹為一系列的標準教科書：孔恩承認不同年代的科學家各有分歧，就如愛因斯坦和牛頓，但這不會發生在同年代的科學身上；就算不同年代的教科書或有相異之處，這也非分歧，而是各有不同系統，並且無法比較各自的真實性。換句話說，孔恩在科學及其歷史方面來說，是一名相對主義者。

歷史似乎只重事實，因此應與哲學爭論沾不上邊。包括個人的哲學，潛入歷史比潛入其他科目容易得多。偉大的哲學家羅素說，他還以為自己思想開放，直到他看過西班牙教科書描述有關 1600 年間英國與西班牙之戰，英國取代西班牙海軍稱霸的一段歷史。羅素建議所有歷史教科書都由外國人執筆，但他知道這行不通。他自己算不上是什麼歷史專家，但二次世界大戰時他卻寫了一本哲學歷史。當時他來到美國，並準備在紐約城市書院（現紐約城市大學）任教。可是由於他十

年前出版過一本書倡議婚前性行為，並且認為有意成為終身伴侶的人應先同居一段日子，看看彼此是否適合對方，較匆匆結婚然後匆匆離婚更好，尤其是如果離婚手續繼續是教人尊嚴喪盡。總之，戰時羅素流落美國，兼且失業，所以就答應了寫一本西方哲學史。我提這些並非要說長道短，而是想說明理性主義者常有的一個觀點：一個人採納何種哲學思想不應依賴歷史的偶然，而歷史除了說明人類的愚昧和不理性的作為之外，沒有什麼可以告訴我們。大部分哲學家對歷史所知有限，其所知且都集中在希臘理性主義的黃金時期和近代十七十八世紀理性主義的年代。中世紀的思想充斥著宗教和迷信，而十九世紀的主要哲學家的著作又都是莫測高深的，故此理性主義哲學家都寧願敬而遠之。羅素閱讀中世紀作者的書只因他應允了寫一本歷史書，但他發現這些傢伙倒有一些非常有趣的念頭！羅素以此說明人們不一定要有浪漫主義情懷，毋須緬懷過去，不用儘說往昔美好，今不如昔才會對歷史產生興趣。不過，大部分的歷史學家都是舊頭腦的，而其餘多數以為他們可憑歷史汲取的知識預測未來。前者，那些喜古厭今，政治上偏愛往昔的浪漫主義派：他們在政治立場上籠統稱為反動派或傳統主義派。而後者，那些儘想預測未來的人，他們對未來有自己的偏見，研究過去只是為證明自己的偏見是對的。他們向其信徒證明自己的觀點，但從不跟那些堅持唯有以科學方法從經驗中學習才得以從

過去中學習的提出論據。我們不禁要問：科學怎樣從經驗中學習？以科學方法從經驗中學習是否學習的正確方法呢？

一個批判性的調查概覽應可對付這問題。這個概覽應是一個分成橫直排的表格，橫排列出各種哲學觀點，即是現存對理性問題的各種解決方案，包括反哲學的、相對主義的、傳統主義的、權威主義的、歷史的、與其他更多的各式各樣觀點；或者權威主義中對理性問題會有不同的解決方案，那麼每一種方案都應各有自己的一行。直排應給予那些不同的傳統認可哲學分枝如邏輯、形而上學、藝術哲學、科學哲學及數學哲學等等；社會哲學、倫理學和政治、教育等等。

調查概覽的形式大致如此；試取一例，就看理性問題的解決方案會如何應對有關倫理的問題：我該如何對待鄰人？我想這一定很有趣的。

總括而言，當代兩大哲學學派分別是分析學派，或稱實證學派，或反哲學學派和歐陸學派，或稱現象主義學派，這個我在後面會和大家詳細討論。兩派都有提出對理性問題的答案，然而都屬精英主義和反民主的。分析學派接受科學和普通常識而現象主義學派接受藝術和文化，兩派皆拒絕接受普及文化。普及文化傾向信仰主義，包括宗教上

的、政治上的、甚或科學上的信仰主義。藉著審視每一個理性主義問題的答案在個別哲學分枝分類的意義，我們或可更了解認識它們，這總比一般性和抽象地研讀它們的原則主義優勝。

第四章：最終價值的改變

讓我將「理性」的問題，用實際應用於經驗的方式表達出來，作為結束引言部份的討論，藉此說明我支持哲學和科學的結合。我認為，自古以來，哲學與科學之間都存在很有意思的合作。傳統上支持哲學的人和 support 科學的人彼此敵對，故這堂課表達的應視為代表少數意見。

理性的問題是關乎個人對原則、價值和生活方式的選擇。每個人在生活方式上都有選擇，亦知道在社會接受的選擇之外還有其他選擇：宗教、政治、對婚姻、對社會的態度，都有選擇。但對於接觸過哲學的人來說，在這些事情上的選擇特別明顯。接觸到哲學是人生一個重要的革命，好比失去童真，是無法回頭的。有些思想家嘗試擺脫它的影響，例如克爾凱各爾主張英勇地「黑暗中湧身一躍」選擇信仰，維特根斯坦則認為哲學是有害的，因為哲學影響令人產生無法消除的疑惑，叫人作出選擇卻不能給人所需的工具完成任務，所以他要清除哲學過去所起的作用。哲學家、宗教領袖、政治家和各種類型的作家，都想清除哲學的作用。他們認為哲學提出的選擇會帶來麻煩，因為哲學告訴人他可以選擇拋棄祖宗傳下來的生活方式，或者脫離他土生土長的群體，尋求更好的生活方式。至少有兩個偉大作家試圖打破哲學

令人捨棄傳統另尋生活方式的影響，他們是托爾斯泰和杜斯托也夫斯基。

這些努力都是徒然的：接受過自由哲學教育的人要竭力依循傳統生活，每天都要跟自己的疑惑掙扎，縱使仍然身屬信眾一份子，但已不是真正的信徒，依照自己的準則，他們也是失敗了。所以研究哲學，是一件開始了就無法回頭的事。

再者，對生活方式的選擇的領會，那種無法回頭的性質是很奇特的。這種性質不單是關乎生活方式的選擇，也不單是關乎哲學的事。從某個角度看，任何人生抉擇都是不能挽回的，頂多只能部分回復舊時狀況。離婚案件就是一個樣本：一個人可以解除婚約而變回單身，卻不能變回一個未婚男子，不能讓在那段婚姻中產下的孩子消失，及這種種已造成的社會後果。個人口味的培養就更根深柢固，因為人通常不想改變自己的口味。只有為了避免一些嚴重後果，人才會極力去改變自己的口味，例如為了減輕傷害健康而要戒煙和戒毒；為了彌補社會關係出現的問題而戒酒。然而，即使是改變了習慣，他都不能否認他喜歡原來的口味。不過，我們或許想有不同的口味：有犯罪傾向的人往往承認自己羨慕別人愛好高等文化。但這樣問題就會從行為的口味

的傾向轉移到對口味的口味傾向。我們需要在平常的口味、偏好和價值，與深層和終極但跟日常的取向有關的價值之間做區分。

對文化，特別是高等文化的品味，通常跟日常生活的決定沒有關連，有高等文化層次品味的人會認為這種口味是至高無上的：不願擁有高等文化品味，反之，被剝奪了這種品味會是個損失。令人驚訝的是，我們接受的教育都將高等文化強加諸我們身上，以致我們對它產生抗拒。著名哲學家懷海德念高中時要讀莎士比亞的《李爾王》，雖然也出名文化品味高人一等，但據他所說，當時他的學校教育令他永遠不能欣賞那篇名著。這個經驗促使他寫了很多關於教育和教育的害處的著作。

我們無法挽回過去的選擇，就正如我們無法回到過去一樣。賽珍珠就曾經在她寫的故事裡有力地說明這一點，老一輩的中國女人明知放腳不但不會令她們的腳再正常生長，反而會為她們帶來劇烈的痛楚，但她們還是要這樣做。她們這樣自我犧牲，是為了讓年輕一輩的中國母親知道迫女兒纏腳已是歷史陳跡，中國文化亦應要習慣不再迫婦女要有小腳。

改變習俗往往會帶來痛苦。天主教決定用本地語做彌撒，用望彌撒的人懂得的語言，令他們更積極感覺到自己的參與其中。可是這個改變令部分教徒感到混亂，不少人因此而提出抗議。

取向的改變非比尋常而是有特別意義：我們需要一些取向去決定行為；改變取向本身也是一種行為，所以兩者都需要取向。這會出現一個簡單的問題：如果我們以自己的價值去判斷其他人的行為，而其他人又以他們的價值去判斷自己的行為，那大家怎麼能夠討論價值問題？如果無法討論價值問題，我們又怎能改變價值？

有人說，我們不能夠討論價值問題。價值是一種口味，而口味是無可討論的。有些討論是關於口味、價值和生活方式，而有些人會從這些討論中有所得，因而改變了口味、價值和生活方式。那些認為口味無可討論的人，否定就會值問題的交談是真正的討論。這就引起兩個重要問題：甚麼是真正的討論？除了討論之外，還有甚麼方法可以令價值改變？暫且按下第一個問題不論。第二個問題其實是「理性是甚麼」這個問題的另一種表述。若果討論不能令價值改變，還有甚麼東西可以令它改變呢？例如，甚麼令中國人和日本人放棄他們數千年不變的傳統？

改變價值的問題是社會科學家 — 不論社會學、政治學、教育學甚至是經濟學 — 研究的題目，而「改變價值」的另一種表述「理性是甚麼」則是哲學問題的核心：假設一個人在知道自己有選擇之前已經社會化，再假設施教者不知如何但成功地向他灌輸了一套價值觀。這人怎樣可以讓擺脫這套價值觀呢？擺脫價值觀的影響是一個行為，而行為需要有理由支持。一個人需要價值觀來告訴自己的價值觀是錯的，而這套價值是荒謬的，因為它只會自我肯定！這就是費耶阿本的意思：每一種生活方式都會說自己是最好的。

關於這個現象有很多有趣的資料。差不多所有社會都有「我們」和「他們」的分野。「我們」表示有手足之情的、是親友姐妹弟兄，情感上是正面的；而「他們」則表示所有其他人，情感上是負面的。我們和我們家族的價值觀是對的，出生在一個正確的家庭裡，成為其中一份子，是我的好運氣。

這種觀念，在辨別「我們」和「他們」在很多事情上的歧異時，是很常見的：我們比他們優越。這種態度稱為「鄉土觀念」parochialism，由「parish」（教區）這個詞語演化而來。其實很難想像我們在每一方

面都比他們優越。但「鄉土觀念」不會覺得這是一種挑戰，而是不認為不用理會。即使這個家庭很窮，即使受壓迫，改善的方法也是要對家庭和它的價值觀更加忠心，而不是離開自己的親人去加入另一個較強大的家族，不會單人匹馬，闖出自己的天地。生活在現代西方社會裡的我們，要經常提醒自己，差不多全世界都不贊成一個人離開族群另創生活的，只有現代社會才會讚揚這是美德，因為蘇格拉底認為理性要人獨立自主。但除了現代社會之外，價值觀是怎樣改變的呢？如果每個人都認定在任何情況之中忠於家族和傳統都是最好的，那麼現代的價值觀又是如何發展起來呢？

社會科學家們對這個問題有很大的興趣。其中一位是現代社會學之父兼偉大思想家韋伯。他在第一次世界之後不久去世。他研究的議題是：基本的價值觀如何改變？他認為這是所有社會科學的核心問題。他自言不是哲學家，純粹想探討社會如何變遷。

社會學在二十世紀初開始蓬勃發展，當時有兩位很著名的社會科學家，其中只有韋伯對變遷有興趣。在韋伯之前研究社會變遷的只有馬克思，他也是個哲學家，已逝世超過一世紀。他說社會變遷不是價值觀改變的結果，因為社會不是從價值觀裡來的。價值觀是經濟的產

物：一個人必須先吃飽了才能思考。經濟變遷是建基於生產方式的改變，即製造貨品的方法的改善。韋伯不同意馬克思的說法。他研究歷史，得出證明在不同類型的社會之間，有相似的生產方法但相異的價值觀。他進一步指出，歷史亦證明相比起經濟上的限制和運作的模式，遠不如社會的價值觀那麼決定性地引導社會結構的發展。因此韋伯嘗試探討，如果價值觀的改變不是來自經濟轉型，那麼是甚麼因素使價值觀改變？價值觀的內在發展不能夠令它改變，因為它總是認為自己是最好的。既然是最好的，就無需修改，亦沒有變革的空間。要是這樣，新的價值系統怎能建立起來呢？

韋伯提出了一個奇怪的理論去解釋社會變遷：社會變遷通常是由整個社會的價值觀徹底改變而形成的，而帶來這個價值觀的徹底改變的，是一套新的價值觀或終極價值觀的出現。這不可能是個理性的運作過程，因為理性是價值觀的實踐，行為是符合這套價值，而不是做出來改變它的。所以韋伯認為價值觀的改變不是理性的行為：但魅力領袖能夠吸引人民追隨，如果吸引夠多人，那麼新的社會就會誕生。

韋伯是一個很嚴肅的思想家，但他這個有名的理論卻不是很嚴肅。與其找出這個理論的錯處（他應該很容易就做到），他選擇堅持，因為

他別無他法了。其他人則很認真地接納這套理論，因為在馬克思以外的理論就只有這一套，而且馬克思的理論也被推翻了，而有些社會科學家則不喜歡馬克思的理論。

韋伯提出魅力領袖出現造成社會變遷的理論，答不到它原本要解答的問題。即使所有改變都是源自社會的價值系統或最終價值的更替；即使價值系統的所有變化都是源自一個猶如擁有魔法的領袖，韋伯未曾解釋一個重要的事實：領袖們是如何改變自己的價值系統？如果一個領袖可以造成一個改變，其他人都應該可以。這樣的話，領袖有何特別之處呢？韋伯強調領袖是以迷倒民眾的方式去影響其他人。但是誰迷倒領袖，改變他的價值系統？再者，是不是所有提出新的價值觀的魅力的領袖都能夠成功？為什麼在某一體裡他們能夠成功，而在另一個群體卻不行？試想一下：穆罕默德和馬丁·路德這兩位很有魅力的領袖，他們的理想都是希望贏取猶太人改變，但都失敗了。為什麼他們在非猶太人方面比猶太人更成功呢？為什麼他們比當時其他的改革者更成功呢？答案是：誰提出較好的價值觀，誰就成功。可是這樣就回到起初的問題：每一個價值系統，每一套價值觀，都認為它本身就是最好的。因此，即使韋伯能夠解釋魅力領袖能改變他們自己的價值觀這個現象，他也沒有說出在甚麼情況之下魅力領袖能成功影響

他人去跟隨他們；也沒有說及他們對哪些人會更有影響。所以，他的理論不是一個解答不到問題。

韋伯對於改變的理論是重要的，因為此外幾乎沒有其他的理論挑戰它，亦因為它似乎是解答了價值改變的問題，而這也是「理性是甚麼」這個問題的另一提述方法：只有徹底的革命，例如基督教、伊斯蘭教或基督新教的出現，可以由非凡的魅力領袖成功推動；較小但仍屬重要的改變則是將終極的價值套用到新的形勢。在這一代的記憶裡面，反越戰運動就是其中一個例子。那個運動是成功的，雖然它不如基督教的出現或 1917 年俄國革命那樣激烈的改變，但確實令價值觀產生了變化。那次革命是否因為有魅力領袖而發生？如果是的話，我們可以轉向較小的價值觀的改變，甚至是口味的改變。一旦細小的改變可以是理性的話，我們就可以擴大它們的範圍。

韋伯的理論除了不如期望般有解釋力之外，它也是不正確的。有些能夠帶動改變的領袖無疑擁有非凡的魅力，但其他的卻沒有。反越戰運動裡有不少很有魅力的領袖，其中還有當紅的明星，然而領導運動的學者們卻無甚魅力。弗里丹（五十年代美國著名女性主義作家）也不是一位有魅力的領袖，然而她可能是婦女運動中最重要的一位領袖。同樣

地，十九世紀日本明治維新的領導人，強迫日本向西方全面開放，可是他們本身不想以一個革命性的形象出現。他們自稱跟隨或恢復古代日本的價值觀。他們不想表現得像領袖，尤其是魅力領袖，那太不符合日本文化了。

韋伯想信一個人的價值觀改變之後，自然就會跟隨新的價值觀，沒有什麼好說的。他沒法不採取這個看法，這是因為理性問題的邏輯和他要建立一套最廣泛、最少非理性成分的社會科學架構(即是一種哲學)的目的。當他研究某個社會的時候，他就接納這個社會的價值觀。但他顯然不是一個相對論者，因為他接受科學，而科學擁有它自己的價值觀，包括對於個人和絕對真理的尊重。而為了盡量減少要排除於理性範疇之外的東西，令他相信只有最終價值或價值系統的改變是非理性的，而他將從一套價值觀轉換到另一套價值觀的一刻盡量縮短。這是值得敬佩的，但完全注定失敗，因為這是信仰主義，不是理性主義。

有些人對自己的價值觀非常認真，而且緊守不放。他們可算是狂熱份子。他們討厭猶豫，當他們要做出任何價值觀改變的時候，會很快地改變。但這不是一般的情況。偉大的現代反動派詩人艾洛特其中一首最動人和饒有深意的詩《三王來朝》(The Adoration of the Magi)，描

寫了那東方三博士來朝拜新生的教主耶穌基督的心情。他們是革命先驅，前去朝拜那將會為價值觀、取向和生活方式帶來徹底轉變的領袖。在艾洛特筆下，這三位博士承認不喜歡這個變革，他們寧願選擇自孩提以來就習慣了的方式生活。

價值觀的改變其實遠遠比韋伯和艾洛特所想的緩漸、理性和常見，促成改變的原因也多元化得多。有些是經濟因素，有些是基於生活經驗或公眾輿論帶來的道德成長，有些則是因為非凡的魅力。韋伯認為改變的原因是單一的，因為他始終在理性的問題裡兜圈子。一旦看到理性就是批判或涉及批判，看到理性要訴諸批判或批判的評鑑這種想法，最終價值的改變就會是理性的和多樣的，也是緩漸的和普及的。

批評會帶來成長，這在小孩身上每天都可以見到，在成人身上則較少。根據皮亞傑的觀察，兒童最初的行為沒有道德意識，是要在成長的過程中建立起來。普樸說這個原理在成年人身上也適用，當他們發現不同宗教、膚色以至性別的人都有權利的時候；可能有一天他們會發現兒童有不受以教育名義加酷刑的權利。以前有一種觀念認為女人和小孩的智能比男人低，所以他們在道德上是沒有價值的，然而智能高低跟道德價值沒有關係，因此婦權主義者反駁說女性的智能其實比

男性高，是不幸地將討論導人錯誤的方向。無論如何，發現別人 — 不同群體、不同膚色的人 — 的道德價值，會迫使自己改變對待他們的態度，例如消除對他們的歧視 — 這不是因為歧視會為經濟帶來甚麼損害（但其實是會的），而是因為這是違反他們的權利。當一個新的道德意識形成了，或生活的環境和條件改變了 — 比如因為人們共同度過戰爭或其他厄難，或大或小的改變的時機就成熟了。革命家可能寧願舊的方式，但當他們看到舊方式是錯誤的，他們就會寧願選擇改變價值觀，從而令生活不再受到那麼大的壓迫。

以上所述，說明了人們極少有一套清晰和貫徹的價值觀，外在環境和事物的變化會影響他們的道德觀念，迫使他們作出改變，而這個改變是理性的。民主原是基於對文明合理處事方式的要求而創造出來，可是一旦實現起來，就不易放棄，因為人們認為它既合理又自在。然而民主化的過程必然會帶來緊張和動盪，因為它會帶來連串的價值觀改變。一個正統的猶太教徒或天主教徒發現婦女有權利，那麼他就要面對一個嚴肅的問題：他要改變自己的價值系統，在男女平等和自己的信仰之中作出選擇或妥協。

在貧窮國家大城市裡的貧民窟的情況，跟那些在比較幸運的地區的人

對這些情況無動於衷一樣可怕。人們普遍接受貧窮和苦難，這是特別令人驚訝的。他們會被質問：為什麼不做點事來改善這個狀況？他們會說：無甚麼可以做。於是接受現有的價值觀會讓人認為在那裡貧窮和痛苦是可以接受的。反抗這些價值觀的人就會尋找新的生活方式——不管成功與否，他們都會很活躍。

德國著名哲學家尼采（於一九零零年去世）似乎是一個魅力領袖多於一個認真的思想家。不少人都很崇拜他，包括韋伯，尼采之所以得人尊敬，其實不難解釋，在於他看到人在社會、知識和道德方面的進步和成長，會受到現有價值觀的阻撓。一個老生常談的例子是，有人有機會可以到外國讀書，可是家裡有個年老多病的母親，那麼他應不應該去留學？另一位受尼采影響的哲學家 and 劇作家沙特說，每個人都要自己做決定，而無論決定是甚麼，他都是對的；但如果他是因為害怕而選擇留下，卻又裝作是為了照顧那貧病的母親，那麼他就是向自己說謊，而這就是罪；騙子當然會說謊，這個沒問題，可是對自己說謊卻是不對。我不知道身為一個相對主義者，沙特怎能得出這個放諸四海皆準的結論，但這是另一回事了。對沙特有深影響的尼采，對膽怯的人就比較寬容：他鼓勵他們離開生病的母親去闖世界。他以生命之名，引用新約《聖經》（儘管他是反基督的）的話說，讓死者埋葬死

者。多麼殘酷！他怎麼知道他的想法是對的呢？他又怎麼知道他的想法是偏向生而對抗死？事實上，他的想法很危險，因為它很快就被用來支持設立集中營。

這不是要對甚麼人不敬。那些有內在能力擺脫現狀，尋找新世界的人是非凡的。能夠普遍性判斷他們的選擇，就能夠解答理性的問題。答案可能對，也可能錯，因為立志改變整個價值觀系統是一個極大的冒險，所以需要一查和測試去驗證那個答案。而這個要求正是科學方法的一部份。

擺脫舊的生活方式去尋找新的或加入不同生活方式的群體的人，比起那些在學院裡訓練出來的，從來沒有認真地思考過生活方式的選擇的工程師、會計師或牙醫更有哲學精神。個人都察覺世上有不同的生活方式的人都有機會選擇生活方式，但只有少數人會把握機會，認真地接受挑戰。

第五章：西方哲學的源起

非西方文化完全體會到世上有各式各樣的相異文化。他們如何對應這些繽紛的文化？大部分本着地域觀念，深信自身文化優越，其他文化可是不理。有些文化則較為理性，例如，成員常常往來不同社會的商業社會和印度古典興都文化，都是不隨便輕視其他文化的顯著例子：他們抱着懷疑主義和相對主義宣揚容忍：我們不能憑什麼判斷什麼文化較優越，故此所有文化在自己的信仰準則範疇內，都是有理有據的。幸好，認識到其他文化可能是合情合理，使他們採取寬容之道；矛盾的是，認為所有文化皆平等的結論，正是令他們的文化優越之處。這顯然有點不對勁。每個文化在自身範疇內都是有理這個看法和大部分文化的地域主義互相矛盾；就如一個法官在宣佈某個證人可信，但這個證人的證供卻指法官說謊一樣。

看來除了否定一切不是所有文化共同擁有的東西之外，別無他法。但問題是當世許多文化共同擁有的東西實在太少了。我們可以稍為降低要求，舉凡應該得到所有文化接納的部分或方面，都應該屬於合理的生活方式的部分或方面。這個挑戰不小：我們可以怎樣找它出來呢？

試看以下這個想法：每一個文化自有其普遍性和特殊性的部分，特殊性的部分是隨意而不具約束力的；普遍性的部分則是理性和科學化的，且在理性上有約束力。此觀點通常被認為是希臘哲學獨有的特性，因此亦可是所有其衍生出來的哲學，包括現行各地的哲學的特性。

古希臘哲學家宣稱一切現存的生活方式都是毫無意義的，而且不用任何經驗核證（*a priori*）已知道毫無意義。即是說，毋須任何經驗或任何考核，他們就已一刀切否決所有現存的生活方式，不加考慮！他們倡議以科學為人生唯一的指引。

這是多麼的不尋常啊！這等如說希臘哲學主張我們不加入任何現存的教會、任何現存的宗教團體和任何確立的宗教；我們唯一或許可以加入的，是科學推薦的宗教——若果科學對此有所推薦的話。每一個現存已確立的宗教都是個別的：它只服務他們稱為“自己人”的人，此外世上其他人都一律是“外人”。如果世上真有一個宗教是古希臘哲學所推薦的話，這將會是一個屬於全人類的共同的宗教。

這是最全面的開放；古希臘哲學家並沒有倡議可能範圍內最大的開

放。一般來說，一個人加入了一個教會以後，人們會提醒他脫離其他教會。佛教則不會有類似的要求，佛教容許一個人在成為佛教徒後仍然可以信奉祖先的教會。對西方社會來說，這是匪夷所思的：如果他所信奉的新宗教和他祖先信奉的舊宗教有衝突，這人將如何自處呢？因為佛教徒不屬希臘傳統，所以並沒有這樣的問題。希臘哲學家推崇共同性而否定個別性；這是一個宗教上的概念。大部分接觸過希臘哲學思想的哲學家都認同這個概念，並賦予它一個名稱：就是普世共同的人性、全人類都是兄弟手足。或者有人可以指出人類在什麼方面或什麼因素共同一體，但首先就要注意，如果普世萬民都是手足，那麼任何將人類分成“自己人”和“外人”的做法都是錯誤：我們視全人類為兄弟手足不是因為他們有這個那個共同特徵，而是因為宗教上的理由。「非我族類」？

有一些不接納平等觀念，拒絕認同全人類是手足。他們認為某些人比較聰明或比較勤奮所以應該得到更佳回報。這想法其實很不通。就好像有人說因為東方人較西方人勤力（或者反過來說，沒有那麼聰明），故此應得到更好（或較差）的待遇；又或說，因為這樣那樣的原因，女人應該比男人得到更好或較差的待遇。這些都不過是藉口，一說就明，很容易會提出這些藉口的人自打嘴巴：若果某一個西方人在上述

各方面比某個東方人較優勝（或差勁），舉例說：該名東方人剛好是較聰敏（或者比較懶散），他們不會同意將歧視倒轉過來。他們要求對所有東方人一視同仁地優待（或歧視），而他們所提出的理由其實應該無分東方或西方應用於任何人，但他們仍堅持對所有東方人一律優待（或歧視）。同樣地，那些說女人不及男人聰明的人會拒絕不論性別以才智論薪酬。他們不過是用這個理由歧視女性，不管她們的才智如何。因此若說女人較男人聰明或更溫柔，故此女人比男人更值得優待，也是錯誤。美國的獨立宣言視全人類之生而平等為理所當然。一些反女權主義者強調男女並無所謂尊卑高低，他們僅僅是不同而已。有說，男性科學與女性科學不同，所以兩性不可能平等。既然沒有兩個人是完全相同的，所謂平等在這裡已是另外一回事；我們反對歧視是因為其任意而為，因而不公平。古希臘思想家反對法律，因為他們認為法律是反覆任意的：一個社會的法律展作出一種歧視而另一個社會的法律又作出另一種歧視：古希臘人反對一切歧視。

至於宗教，古希臘人的態度傾向接受一個獨尊科學的普世宗教。我們稱這個沒有教會的宗教為科學主義或實證主義。普遍主義、科學主義或實證主義皆反對任何教會或政府規定的一切繁文縟節。普遍主義者或實證主義者都不贊同任何國家要有國旗，極其量他們可以受一面聯

合國旗。假設一對普遍主義者要結婚，他們不會去教堂，或大會堂的婚姻註冊處舉行婚禮，或邀請太平紳士證婚。那麼這對普遍主義者，如果他們一開始已反對一切現世的生活方式，他們可以如何結婚呢？他們應以科學方式結婚。要了解古希臘哲學就需由探討它們如何理解科學開始。他們愈是宣揚全人類皆為手足這個思想，他們怎樣斷定科學是什麼就益發重要。「天下一家」？

普遍主義或科學主義十分流行；現時許多人附和古希臘人的看法，但什麼是科學卻不大了了，亦不予深究。他們當中有些對科學不感興趣，有些人則以為自己已經了解科學。這正是蘇格拉底《申辯篇》裡指出最糟的情況是，一個本身無知但又自以為已懂得夠多，因而沒有興趣去學習。蘇格拉底的假設是，一個人若知道自己無知，就一定會想學習。可惜事實並非如此。許多人認同古希臘哲學，願意全盤而單一接受科學，但他們不知道什麼是科學，而又不覺得有何不妥。顯然，他們仍未開始對哲學的好奇心。

今天，一些接受古希臘哲學思想的人對原始人和靈長類動物，甚至更高等哺乳類動物的交配行為格外感到興趣，他們希望藉此找到可以由科學確認的普遍人類交配行為。此舉非常危險：偉大的動物心理學家

洛倫茲說由於侵略性和嫉妒心皆為普遍性行為，故此我們應該欣然接受。洛倫茲是一個偉大的科學家，他企圖將納粹信念和至高貴的希臘哲學思想混為一體。我們不要被他引誘：就算殘暴絕對具普遍性，就算懷疑陌生人亦是普世傾向，相信普世人類都是手足仍然是比支持殘暴行為和懷疑陌生人更好的主意。

希臘的人類同胞思想自有其政治意義：政治上它被理解為環球主義（cosmopolitanism）：世上無國界。對於現代希臘哲學的信徒來說，環球主義實難接受；但他們仍然努力克服這問題。美國大革命和法國大革命有清楚的環球主義傾向，雖然要堅持到底是不可能的。直到第一次世界大戰，美國對於各地移民仍然是敞開大門的，但此後就以威脅到美國生活方式為理由，在入境上施加限制。有些人以某些個別性理由維護此等生活方式，這當然是違反希臘哲學的思想的。但有些人則以一些他們認為是科學化的理據來維護這個生活方式：他們倡議美國應以文化大熔爐為理想，要求人人忘掉自己原來的國家，以徹底實行人人平等的信念。

法國大革命表現了同樣的環球主義傾向，其領導者拒絕承認國民的族源和宗教；由是，法國給予當地猶太人完全平等的待遇，史稱「猶太

人大解放」。差不多整個世紀，德意志聯邦的政黨分成法國大革命的支持者和反對者兩大陣營。許多德國人，包括馬克思，堅持猶太人應該放棄他們的宗教而不是要獲得解放。這教一些德國人難以支持法國大革命。這就是為什麼猶太人在十九世紀成為歐洲政治軸心的原因：較開明的政治思想家因為認同人類同胞的理念而努力走近環球主義，但他們這些努力令公眾質問他們會如何對待猶太人？他們會走到連猶太人也視如骨肉同胞那麼盡嗎？

環球主義者否定所有個別性的生活方式，不論是猶太教的還是基督教的。但是許多否定基督教的德國人，否定基督教的程度難以像他們否定猶太教那麼強烈；他們之中的表表者是對馬克思有大影響的費爾巴哈。一切生活方式基於原則毋須驗證都要被否定，唯有科學化的生活方式可取；這是古希臘哲學與及所有它衍生出來的哲學的中心思想，也是過去廿五個世紀以來，西方哲學家都理所當然地接受的。如果有哲學家，無論基於什麼理由，要推薦另外一種生活方式，他無疑是自找麻煩。如果他要推介他自己宗族的傳統或傳統生活方式，又或要推介其他傳統或一種新的生活方式，如果他承認他推介的生活方式不是科學化的，這個生活方式定會在某方面有違科學，這樣其他哲學家自然會質問他：為何要接納你建議的比科學建議的更可取？科學是理性

而具約束力的；我們不應選取任何個別性的想法而捨棄科學。

只有到了當代才有一些思想家，還不是大多數，開始發展一套新哲學，這套新哲學絕非不科學，更遑論反科學，但卻質疑什麼時候都應取普遍性而捨個別性這個觀點，甚至質疑一刀切地將所有東西整齊分成科學的和任意的，自然的和法規的，天賜的和理性的兩個類別。哲學現正經歷一個偉大而激動人心的革命，把哲學說成先天註定是一池死水，沒有出路也不值得浪費光陰，實在可惜。

究竟人類同胞的觀念是如何發展出來的呢？關於希臘早期思想家的最可靠的消息來源是阿里士多德。一些著名學者說阿里士多德不可靠，但以一個簡捷的概覽的目標來說，這實在無關重要。他談論當時稱為“*physiologi*”——自然哲學家——即物理學家的希臘思想家；這些思想家我們現稱「前蘇格拉底」，即是在柏拉圖的老師蘇格拉底之前的哲學家。柏拉圖、蘇格拉底和阿里士多德三人共同被尊為希臘哲學的泰斗；阿里士多德介紹一位叫泰勒斯的思想家為第一位自然哲學家。

要知道泰勒斯是怎麼樣的人有點困難。他研究天文學，曾經預測到一

次日蝕，為他帶來一點名氣。但很難形容他為一位天文學家。他看來出生貧寒。亞里士多德提到有一天晚上泰勒斯在街上邊走邊仰觀星象，以致失足跌落溝渠，被侍女取笑；頭在雲端，以致腳絆溝渠的思想家的形象，至今仍十分鮮明。不過，亞里士多德並不欣賞，因為他始終是一個俗世的哲學家。他說泰勒斯決心要發財，所以當他預測到下個秋天將會多兩時——亞里士多德說泰勒斯是靠占星得出的，那就不太科學了——泰勒斯就租下城中所有榨油機，橄欖油是希臘的主要出口貨品，大概榨油就此成為泰勒斯的獨市生意，但願他證明了自己的本事之後會將金錢捐出來。

傳說泰勒斯遊歷四方，學成於埃及和巴比倫。這個故事未必可信，因為所有古代英雄的事跡都有他們師承何方這種故事。但關於泰勒斯這個故事亦可能是真的：埃及和巴比倫確曾僱用一些他們的僧侶中天文學者進行研究，比希臘人更早成功預測到日蝕，雖然後來希臘人很快就追上他們，並且做得更好。這一切都是由泰勒斯開始的。

對於泰勒斯說過什麼，我們所知有限。「一切莫非水」可能是他唯一流傳至今的學說。這句話聽起來有點奇怪，泰勒斯不會不知道世間充滿著各式各樣的東西吧？泰勒斯此語倒應了維根斯坦對哲學家的形

容：說話聽上去莫測高深，但逐字給予正常的意義就馬上看到是假。

泰勒斯說「一切莫非水」是什麼意思，由於年代湮遠，已不可考。我們仍可以藉後來的哲學了解這句話的意義。這是危險的：要將混不可解的說話解釋為有意義是很容易的；將過去難明的說話變成易懂的工具和學術思想框架都是現成的，誘使我們不重歷史真貌，去為前人說的隱晦說話賦以易明的意思。不過，在一個簡略的概述中，這種扭曲無傷大雅。泰勒斯所說的看來有點奇怪，是因為他應該很清楚有許多事物，像油，跟水大不相同；那他為什麼說油就是水呢？冰和蒸氣也不像水；它們肯定不是水。雖然某種意義上來說，我們知道它們是水：人人都知道的一個事實是水和冰，水和蒸氣，都能夠相互轉變成對方的形態。泰勒斯跟那時大部分人一樣，以為水甚至可以改變成石頭，例如水壺日久會結出石灰岩，而河口會結出白堊。亞里士多德不相信水可轉變成石頭，他認為它們是兩種不同的物質元素；按照定義，不同的元素不能夠互相變換。無論如何，毋須絕頂聰明，任誰也能從身邊的種種事物察得到化學變化。

泰勒斯的意念，用他那時代沒有的語言來說明，就是：祇有一種化學元素，萬物若非是該元素就一定是該元素的合成物，而這元素就是

水。泰勒斯的意念一直很受歡迎。起先是流行於煉金術士圈子。十九世紀初葉，則有著名的普勞特假說（Prout's hypothesis），即氫是唯一的化學元素。這學說在二十世紀一度大行其道，而據波耳的研究，該單一元素不一定是氫，而是由質子和電子合成的氫原子。可能由於電子比質子輕二千倍，所以不值得一提。

泰勒斯也許將他的意念分成兩個步驟，也許不是。他的信徒則肯定是這樣做，我們知道他們都贊同只有一個元素的說法，只是對這個元素是什麼有分歧。亞里士多德的記載提到他的徒弟認為那個元素是另外一樣東西，而徒弟的徒弟又認為是第三種完全不同的東西：他們對於那個普遍元素到底是什麼莫衷一是，但一致認為確實只得一個元素，而且萬物的本質相同。

這實在是了不起，雖然要從歷史資料難以確定究竟有多大部分是泰勒斯清楚了解的。然而，今天所有學習希臘思想的學生來說，對此都清楚不過。

希臘思想家不久就建立了表象和實在之間的分別的清楚意念：事物不是表面所見那麼樣。這談不上有何奇異之處。事物的表面與實在不一

這回事，沒有人會覺得稀奇：寧靜的樹林裡可能匿藏了吃人的猛獸，被表面的平靜所欺騙的人隨時會賠上性命。而且，差不多所有我們所知的文化都流傳樹林中很多有精靈居住這種想法，這些精靈，當然是看不見的。希臘神話在這方面也絕不後人。但希臘哲學並不是說這些希臘宗教裡的神祇仙子、羊人樹精，而是代之以「大自」然這個概念。亞里士多德說每一棵樹自有其本質、精神、天性、性格或靈魂（這些詞語都是同義詞或有相近的意思，皆切合我們的目的），而這棵樹的靈魂早已存在，隱藏了在種籽之中，種籽破土而出，慢慢成長至綠葉成蔭時，靈魂也就徹底呈現出來了。鑒於樹精本來就是樹的精神，也是樹的性格，亞里士多德把它從神話變為科學的領域。死後魂歸地府的人類，情況可能甚至更簡單，宗教的靈魂被科學的靈魂取代——柏拉圖和亞里士多德如是說。

亞里士多德和許多其他哲學家的興趣不在於宗教上的靈魂論，而是在於科學的靈魂論，也就是心理學（“psychology”，希臘文“*psyche*”意即靈魂）。亞里士多德假設萬物皆有靈魂，但是抽象的。希臘神話中，整個大自然也有靈魂，名字叫 Pan（即是「一切」的意思）。許多哲學家和科學家都相信大自然有靈魂，而這靈魂就是神，這個神並不一定是指某一個特定宗教的神：神也不是為任何宗教所私有。

如果因為神是男性而對祂抗拒，那你大可將祂改為女性之神——大自然母親。大自然母親有子宮嗎？顯然有：她的繁殖能力是一切神話系統的關鍵，因為它關連着、繁殖能力、季節和生死循環。泰勒斯排除了神話世界。他的大自然既非男性亦非女性。他的信徒試圖將其更進一步抽象化：他們認為對泰勒斯的力量是擺脫了神話世界。然而，*anima mundi* 這個概念、或大自然的靈魂、或大自然母親這些概念都從沒有消失過：它長久以來為科學家廣泛接受，並形成了大自然仁愛而單純這個觀念，而科學要得到發展，假設大自然的單純是必要的。

讓我們比較一下神話世界裡的隱藏真相和科學哲學裡的隱藏真相。哲學家的真常的概念是一種可以所有事物共有的東西；哲學家說，大自然最重要的是其普遍性；科學也看法相同。神話世界沒有提到普遍性這個特別類別；哲學認為科學具普遍性而神話是個別的，反映其個別的文化特質。亞里士多德解釋泰勒斯之所以選擇水，原因他在埃及時觀察到河川積聚的濕土正是滋生生命之源，領悟到水對生命的可貴之處。這看起來有點可疑：一個人毋須遊歷四方去了解學習水的重要，濕土滋潤萬物，而乾旱的沙漠幾乎沒有生命現象。泰勒斯可能被埃及和巴比倫的神話傳說視水為原始之物所啟發。順帶一提，聖經裡

的創世故事也一樣。

總括來說，希臘哲學開啟了一個新的思想方式。主張不考慮所有個別性的，只接納普遍性的為有約束力。這是科學宗教。科學化宗教究竟是什麼到此仍遠遠說不上清楚；同樣，科學化的生活方式究竟是怎樣的也是遠遠說不上清楚。

第六章：希臘人對自然的觀念

希臘人對理性的問題的答案是西方文化或西方文明的基礎。現在因為有了更好的看法出現，所以人們就不再這樣看了。要強調的是，雖然稱為「希臘」，但不是所有希臘人都認同這些概念。就我們所知道的，雅典和斯巴達的大戰是政治分歧引起的。雅典政治的特別之處，不在於其政府，而在於其發展，這個發展，就是它對理性問題的關懷。斯巴達人是鄉土主義者（parochialists），雅典人則是普遍主義者（universalists）。當然說雅典人只信奉一種主義是不正確的，事實上有不少雅典人投誠斯巴達。這是關乎生活方式的選擇的事。但我們仍然稱普遍主義為希臘人的答案。

希臘人對理性的問題的答案是屬於普遍主義的：斷然反對每一種個別的生活方式，堅持屬於普遍主義的那一種方式，理因是人性是人所共有的。要按着這個想法做人是很不可能的，我們也不知道該怎樣按着它做人。希臘思想家們竭力嘗試去做，亦得出了很有趣和很勇敢的結果。這一切都與泰勒斯有關——我們不太清楚怎樣有關，但我們知道那個過程是由對大自然的研究的開始，以政治哲學為終結，而這個政治哲學是革命性的，甚至導致戰爭，險些毀滅了希臘：它宣揚的道理

令人洩氣，令一切社會穩定因素徹底破壞。社會穩定是正常生活的必要條件，這是所有社會和政治思想的最基本原理：直到近代我們才曉得怎樣在不穩定的社會裡過正常生活。

泰勒斯是物理學的始祖。他說一切都是水，他的門徒不同意這個說法。根據普樸的觀點，這就是泰勒斯理論的要旨了：每一代試圖改良他的理論的思想家都將它變得比原來更抽象。

希臘人研究大自然的方法與其他方法的不同之處，在於它是抽象的：有人認為是希臘人發現大自然母親（Mother Nature）的。我們很難說那種態度要貼近自然：注重於個別事物還是注重普遍事物。前者的山林溪澗、草地水泉棲息仙女、樹神半人半馬，而每個都是獨特的、有別於其他事物的；他們看到一草一葉的細緻色彩，樹林光影的幽微變化。後者可能是在所有生物 — 包括所有動植物 — 身上看到共同擁有的生物分子的化學家；也可能是在森林裡萬千變化的光與影中，觀察到光線的吸收作用、反射和折射有相同定律的物理學家。這兩類觀察者表現了兩種基礎不同，難以或無法比較的態度，但兩者之間並無衝突：或許瀟灑在希臘神話和史詩裡詩人的對大自然的敏銳感覺，正是造就希臘科學發展不可少的基本元素。

就算是這樣，科學仍然統一、實在的概念。它看到的美和藝術看到的美不同，因為一個是尋找普遍性而另一個尋找個別性；一個是追尋共同性而另一個追尋多樣性。藝術會嘗試捕捉特洛伊城的海倫那短暫的美麗，和因為一位美女而觸發獨一無二的歷史戰爭；或者運動員在鐵餅離手前，全身肌肉蓄勁待發的一剎那。科學無視一切短暫的事物，而追尋統一和恆常，追尋在多樣而短暫的表象背後那單一而永恆不變的真相。泰勒斯，或者是他的門徒，以無視表象，官能感覺和像真幻影，追求抽象的恆常和單一事實的意念，創立了科學。

有趣的是，希臘人輕視族羣的個別生活方式，乃至輕視 — 至少在科學上 — 感官的豐富多樣。古往今來最偉大的哲學家柏拉圖，是一位偉大的藝術家，但他也因為藝術只捕捉瞬間的事物而輕視它。而他那些愛好藝術的門徒，也只是跟隨他去觀察藝術之間的普遍性，例如簡樸，但這是另一回事。在柏拉圖之前，已經有不少前人對藝術抱著輕視的態度，似乎是希臘人對藝術也有矛盾的心理，這當然是因為藝術是關於表象的，而所有希臘思想家都對表象有矛盾的心理。

舉個例，偉大的物理學家，原子論之父德莫克里特完全不理一切關於

顏色、味道和氣味等等的感覺。奇怪的是，他是不理這一切的理由是它們不過是約定俗成的東西，不過是風俗習慣，大凡是只屬一個社會的特徵，而並非為所有其他社會所有的，就是習俗，故而並無價值。習慣，意指習俗，在希臘文就是 *nomos*，在某個地方是權威，但不是所有地方的權威，也不是大自然的法則（在希臘文就是 *physis*）。德謨克里特顯然不是說我們在不同社會看出來的東西會有不同。當他以其不外習俗而不理會感覺時，或許他所指的習俗不是平常所指的習俗，而是指它們是個別的，跟普遍的相反，因此不屬於科學的研究範圍——因為科學研究的是大自然，不是科學家或科學家的感覺。大自然是普遍性的，真的，實質的和實在的，科學只是注重普遍性的東西。很多現代科學家都認同德謨克里特的觀點：現代科學的興起在很大程度上是德謨克里特的學說的復興。偉大的物理學家，或許也是現代科學之父伽利略重申德謨克里特的觀點。他宣稱感覺僅僅是表象——用我們今天的說法是主觀的——因而對科學沒有意義。不然我們就是將只是表象的東西變成真實，他說，也就是指將主觀感覺客觀化。你甚至可以說被騷癢感在羽毛中。雖然如此，他比之前的人更仔細研究表象，何解？

科學關心個別事物和表象嗎？以泰勒斯的理論來說，一切都是水。照

說，油的本質也是水了，那麼是甚麼令油的樣子和水不同？這是一個核心問題。這關乎科學要尋求以了解表象，而不只顧於事物的實質。解釋實質的觀點怎能解釋表象呢？我們不知道，然而我們仍是尋求從普遍性的理論推論到個別的觀察，以及從本質解釋表象。

科學對表象的心理矛盾真是很奇特的。不少評論希臘科學的人都為此迷惑不已。他們有些注意到希臘人輕視科學，有些人則注意到他們重視。所有希臘思想家對表象的態度都是矛盾的，但有兩個例外（我們很快就會討論），就是由兩位發現並反對這個矛盾的偉大思想家所創立的兩個學派。

所有文化都知道表象和實質的分別，但只有希臘人要求智慧具有普遍性和抽象性的，因此他們抓著一個問題：表象和實質之間，怎樣和為何有恒常性和系統性的分別？水和冰在什麼層面相同？在什麼層面相異？

認為實質和表象互為一體不是希臘人獨有的概念，但那心理矛盾卻是他們獨有。神話世界不排除表象，反而視之為十分重要和真實——儘管表象不時會嚴重地誤導人們。除了希臘文化之外，還有一個例外，

就是神秘主義，這個理論認為真相只在迷離狀態下才會顯現，而真相是一個不可分割的整體，任何將世界分成不同的事物，包括劃分人我，都是虛假的。神秘主義對表象的態度一點也不矛盾：它認為表象是誤導的，所以蔑視地排斥之。希臘思想家想要解釋表象，故重視它們，然而他們又說表象是個別而不真實的，是以表示輕視他們。

對表象的心理矛盾是希臘哲學核心和獨特之處，同時也是我們的科學文化的核心和獨特之處。

問題發生於泰勒斯視表象為既不是常識告訴我們的事實，也不是神秘主義認為的幻覺，而是界乎在事實和幻覺之間：表象只不過是實質事物的影子。柏拉圖在講述其岩洞的故事時重申這一點。當人們在岩洞壁上看見人像的影子在動，於是認為人像本身在動，但其實是有人在移動人像。神秘主義頗難明白。英國最重要的哲學家摩爾討厭這個意念，認為它違反常識。很多哲學家同意他的觀點。但他們錯了：瞌睡和清醒各有不同的層次，超常感應只不過是比尋常清醒狀況更清醒的狀況。這沒有甚麼好奇怪的。那些說自己已經到達最高醒覺的思想家，都說在那個境界裡萬物為一。泰勒斯的觀點，我們幾乎一點都不知道，但他被部份人視為神秘主義者。這是一個嚴重的錯誤：雖然他

沒有說表象是影子，至少他也沒有說表象是夢幻。他提出了一個想法，也就是說真實不是完全跟表象的世界分開，反而是互相連繫。他得出這個理念的方法與眾不同。為什麼世界是一樣東西卻看似是多樣東西？有個很著名的論題就叫*單一與多樣的問題*——是希臘思想的一個特徵，亦是恒久追尋科學解釋的根源。到現在我們依然不太確定解釋是甚麼，但我們肯定那是希臘人的概念：雖然泰勒斯的門徒不盡同意他的學說，但完全同意他在實質與表象的看法。

希臘思想兩個主要特徵在於兩個觀點：一是實質可以解釋表象，二是認為不同的意見是重要的。這兩個特徵既配合，也衝突。它們互相配合，是因為追求解釋是不同意見和批判的來源。它們彼此衝突是因為普遍主義是要掃除一切差異。普遍主義很難與多元主義調和，因為前者是要看的是一切事物的共同之處，後者則是肯定每個人都有跟其他人不同的權利，以及注重不同意見之間的交流。希臘人當然感覺到兩者之間的張力但看不到裡面存在矛盾：他們忙於交換令人興奮的意見，審視、批判和修正他們自己、他們的朋友甚至是老師的觀點。亦有很多批判觀點的方法，諸如：證明那些觀點不夠普遍性，或證明表象也們的觀點不一樣，甚至比他們觀察到的更多。

藉批判尋求進步，這種方法稱為批判法（critical method）或辯證法（dialectical method）。Critical 這個詞語源自希臘文 crites，意指判斷；辯證 dialectical 一詞則源自 dialogue，意指兩個人的對話。當中最大的批評要算對整個科學事業的批評。我不知道這是誰發現的，可能是巴門尼德或赫拉克里特斯，兩位是差不多同年代的思想家，比較大可能是由巴門尼德發現的。用現代語言去描述這個發現很容易，但無疑會有誤導成分，因為正如我剛才提到，我們很易忘記當時要明白那個批評是何等困難。如果理論是關於一致性，表象是關於多樣性，而如果解釋是從演繹得來，那麼解釋就不可能了：因為根據演繹法我們不能從一個真實的前提推論出一個錯誤的結論。如果理論是真實的，那麼任何從該理論推論出的關於表象的說法都會是真實的。所以理論只能解釋真實的表象，然而一切表象都是誤導人的！這就是希臘思想、希臘人對大自然和科學的發現的奇特之處：虛假、個別的表象背後是實在的、普遍性的真常。

這是一個危機，而科學仍然陷在這個危機之中。要擺脫這個麻煩，科學必須放棄普遍、永恆不變的真實，或放棄個別、無常的表象。然而科學沒有表象，就不會解說什麼，所以做不到它原應做的事；但如果科學沒有實質，科學就失去解說的功能，只餘一些事實紀錄或一件儀

器工具，而不會為任何人帶來啟迪和明瞭。

有人提議放棄兩者的其中一個。巴門尼德選擇要實質，並斷言表象不過是虛幻。與此同時赫拉克里特斯選擇要表象，認為表象背後根本沒有實質，萬物永恒變幻。

根據巴門尼德的說法，世界是一個永恒不變的實體，表象則只是謊言；而根據赫拉克里特斯的說法，一切都是變幻，背後沒有不變的真相，沒有實體存在。兩個理論聽起來都很古怪。人越是去思考這兩個理論，就越會覺得迷失。一旦你覺得迷失，現代哲學的敵人就會說，因為這不過是混亂，因為這是哲學而不是科學。其實他們說得不對：這是希臘的科學，非常合乎邏輯，即使難以明白。當那些反哲學的人擺脫了希臘思想，進入今日的科學又或常識的時候，剛才的問題對他們來說就會變得模糊：常識和科學都認同某些表象是假的，而整個表象世界是應該解釋的。科學為什麼和怎樣解釋表象，仍然是尖端科學哲學家之間激烈辯論的論題。常識對解釋的態度至今還沒有人去研究；最近才開始有人在心理學的各个範疇裡作初步研究，令人感到興奮。但是最新的哲學資料對議題幫助不大。

一些研究希臘思想史的學者認為巴門尼德是科學的原創人。著名的偉大數學家查保更認為巴門尼德發明了希臘數學。希臘人鑽研的數學，即算術和幾何，世上每個角落隨處可見，但希臘人發明了證明 (proof) 的概念。我們不曉得準備地說證明是甚麼。證明的概念至今只有半個世紀的歷史，仍然十分簡略。但真正的證明最先是希臘人發明的，而歷史上最早的證明則出自巴門尼德和他的門徒思諾。

希臘人發明了對話和批判的方法。普樸這位傑出的希臘思想學者說，希臘思想的獨特之處完全在於它發現了運用對話的技術，即是由一個人提出的論據可以透過對話證明和他的對話人的觀點都是錯誤的。由此可見，對話的技術用來發現錯誤的工具就是邏輯。甚麼是邏輯？他們不知道。最後一位偉大希臘思想家亞里士多德創立了邏輯這門學科，但今日看來，他的觀點其實只是整個邏輯學的一小部份。在不認識邏輯的情況下，希臘人試圖做到合乎邏輯，和利用邏輯來查找錯誤。普樸說，這個就是希臘思想最獨特之處。由是，對話完全是破壞性的。這是為什麼很多人不喜歡對話：他們不滿只有破壞的批評，要求批評須有建設性。不只是告訴人甚麼是錯，也要告訴人甚麼是對。

批評在甚麼時候和如何由破壞性變成建設性？今日我們知道怎樣

做，但在一百年前還是不清楚的。若果一個特定的問題有有限數目的答案，而當中除了一個之外所有的答案都透過批判成功地推翻，那麼批判就變成證明——間接證剩下的答案是對的。是非題是間接證明的最簡單例子：證明一個是錯的，那麼另一個就是對了。這是我們所知道的最早的證明方法，正確地說這個稱為間接證明的方法（間接證明有時會稱為反論證法（*reductio ad absurdum*），意思是證明對立的觀點是荒謬的，也就是說自相矛盾的：在一條是非題裡間接證明一個選擇是正確的答案，就是從另一個選擇推論出一個自相矛盾的結果）。巴門尼德發現了直接和間接證明，而他的門徒思諾則專長於間接證明。

巴門尼德的證明是：改變是不可能的，因為這會令同一件東西同時是它本來的東西又是它要變成的另一件東西，因此這東西既是一樣而又是另一樣，儘管兩者是不同的。巴門尼德認為這是荒謬的。思諾證明移動是不可能的，這是一個著名的證明：一件東西不能移動，因為在達到移動的終點前，它必須先完成一半的路程；但在完成那一半之前，又要先完成那一半路程的一半……如此無止境地類推，最終只能回到起點。這些證明及其討論的過程，都非常有趣。討論至今還在繼續，即使有小部份反哲學的哲學家宣稱這不是真正的證明，因為那是

用來證明一些無聊的意念 — 例如世上沒有變化、或許也沒有時間，甚至我們日常經驗到的都是虛幻。然而研究思諾澄明的邏輯的著作不住出版，而要結束這個討論，我們對邏輯的認知還是遠遠太少。

原子論稍為緩和了巴門尼德和赫拉克里特斯令科學陷入的危機，這個絕頂聰明的理論，直到這個世紀仍然在物理學得到活躍的討論。我會先解釋這點，然後結束有關希臘物理學的討論。

原子論是巴門尼德和赫拉克里特斯的概念的妥協。單一的分子是真實的、實質的、堅固的、不死不滅、不變和至簡的。原子在虛無一物的空間裡無休無止地運行。虛無一物的空間名「太空」(the void)。泰勒斯稱一切是水，巴門尼德稱萬物為一，赫拉克里特斯稱一切都是流動，而其他人則有其他的說法。德謨克里特說一切都是分子和太空：他從一件真實的東西轉移到兩件真實的東西。大家都認為這個變動雖是令人遺憾，卻無可避免。在德謨克里特之後，一元論被二元論取代：柏拉圖說一切都是物質和形狀，亞里士多德則說一切都是本質和形成。雖然這些概念很難理解，雖然它們非常重要，但我不會在這裡講解，而是回到「理性的問題」這個論題上。

伴隨着希臘物理學的發展，其他方面也發展起來。隨着辯證的規則變得更明確和嚴格時，邏輯學變得更進步我們不知道辯證法的規則是甚麼，但有不少對話的例子可供研究，例如柏拉圖的著作通常都是採用對話的形式（亞里士多德的著作也是採用對話形式的，但原著已全部散佚了，我們只能從他的門人的課堂筆記得知他的學說）。英國哲學家賴爾曾經嘗試重整辯證法的規則。無論如何，辯證法的一個結果，就是發展出證明的概念：巴門尼德不滿足於駁倒其他人的觀點，他宣稱自己成功地證明了自己的觀點。他是一個神主義者，但是有別於其他神秘主義者，他試圖清楚地表達和證明他的看法。今日很多人，即使是哲學家，認為神秘主義非理性，而他們只會接納證明為唯一的理性準則。那麼他們對巴門尼德的證明怎麼說？他們說他的證明是錯誤的，所以毫無價值。然而他的證明有重要的價值；如果沒有它們，邏輯學和數學的歷史就要改變，正如查保注意到，我們所知道的數學也不會存在。對巴門尼德和思諾的證明的會理評語，應該是這些證明還未夠好。那甚麼證明才算好？直至九十年前，沒有人有答案；直到六十年前，也沒有關於證明的理論。查保和普樸的門徒，哲學家拉卡托斯證明幾乎沒有證明是符合滿意的格式，數學家經常要修正前人的錯誤。

這個問題仍然未有結論。柏拉圖並無因為缺乏證明的理論而受到困擾。他發表的兩個理論，在愛因斯坦之前還是為每一代絕大多數的思想家所接受。第一，理性等於科學化。第二，一個合乎科學的概念即是一個得到證明的概念，它必定是真確無疑的、不會改變的和無可批評的。

總結而言，柏拉圖給予希臘哲學一個標準的範本：整個世界分成黑與白：在好的一面有善良、理性、科學、證明、自然的規律和普遍性；在壞的一面則是邪惡、任意、無理、無知、純粹意見、個別的各地不同的法規以及本土習俗。（這裡需要認識兩對名詞：普遍性的法則（universal law）和個別性的法則（particular law）（希臘文分別是 *physis* 和 *nomos*）；知識（knowledge）——即經過證明的理念，和意見——即未經證明的理念（希臘文分別是 *episteme* 和 *doxa*）。

第七章：自主、科學和宗教

理性的問題是，我可以選擇的最好的生活方式是什麼？這個問題困難得令我們不曉得該從哪裡開始，因為我們生於某種生活方式之中，而每一種生活方式都認為其本身是最好的。以下是最明顯的選擇：

第一，是不假思索地接受自己生於的生活方式。這是鄉土主義（parochialism），弱點是過於狹隘和偏執。

第二，是一視同仁地接受所有的生活方式。這是相對主義（relativism）。一旦邪惡的事物存在於某種的生活方式之中，第二個選擇似乎就對它們太過容忍了。例如將寡婦在丈夫的火葬禮活活燒死的風俗，又或者是一夫多妻。這樣相對主義就很難接受了，因為它不讓英國人禁止燒死寡婦陪葬的風俗，也不讓美國聯邦軍人到猶他州執行禁止重婚的法律。然而英國軍人和美國聯邦軍人一樣，都是按照已有的生活方式行事。還有希臘人提供的選擇，他們建議：

- (a) 否定個別性的生活方式，及
- (b) 推崇普遍性的生活方式。

這是科學主義。科學主義主張我們對宗教該抱甚麼態度？第三個選擇，古典希臘的方案，極之有趣和重要。關於第一和第二個選擇，即鄉土主義和相對主義，沒有太多可說的，因為很難進一步討論支持和反對它們的論點。支持和反對希臘方案則有趣得多了。我將總結一下反對鄉土主義和相對主義的論點，就盡量不再提及它們。

任何一種形式的鄉土主義都是自我肯定的。我們很難反駁一個人擁護其鄉土的生活方式無非因為他生於斯這個說法，但不等於這個說法就是推翻鄉土主義的理據，尤其在很多人放棄他們的生活方式的時代。試想一下，為什麼有那麼多人從自己的生活方式轉換到另一種生活方式？為什麼那麼多人和群體轉向信奉民主與科學？轉向信奉民主和轉向信奉科學是不是一樣的？又或者雖然這兩種轉向是同時發生，但性質不同呢？

鄉土主義對於任何轉向的標準解釋是：這些轉向不是基於的理念，而是基於對利益的追求。人們轉向民主和科學，不是對其有足夠了解從而認同它們，而是因為這是最容易的出路，因為要追求財富和權勢，等等。

這個答案相等於否定人們會轉化的現象：為了領取救濟品而接受一個慈善機構的信仰不是轉化。因此鄉土主義的答案雖然對，但卻答非所問：名義上的轉化並不是生活方式的轉向；然而，不是所有轉化都屬於這一類：事實證明很多人轉向民主是發自真誠，而不是為了利益，有些甚至是冒著生命危險都要這樣做。傾向科學的人會感到困擾，而絕大部分鄉土主義者則不會當這是一回事。當然，他們有權不為這個問題煩惱，但對我們來說，則不能不思考這個問題：人們怎樣能轉化生活方式，這個轉化是不是理性的？

至於相對主義，它看起來比較包容和開明，甚至更民主——直至我們記起它默許活寡婦陪葬。當然這不是真正的默許，因為對於奉行野蠻習俗及制止野蠻習俗也好相對主義也同一種默許的態度。如果世上的鄉土主義生活方式全部或幾乎全部都是相對主義的或包容的，那麼相對主義可能行得通。然而鄉土主義的生活方式是以自己絕對地至高無上自居的，同時以這個理由作為犧牲其他人，叫他們繼續受苦的藉口，只因他們是外人，奴隸、婢僕和女人，與地區領袖信仰、語言或膚色不同。女人之所以要被歧視是因為我的生活方式是最好的，而這種生活方式要求我歧視她們！婦女運動意識到這一點，因此正確努力

奮鬥，尋求改變，現代西方的生活方式，消除其中歧視婦女的習慣。

問題是，婦女運動怎樣能夠理性決定哪種生活方式值得推動？

相對主義就講到這裡。最後方案是希臘倡議的科學主義。如果承認自然科學具普遍性，我們會問，為什麼一個地方的法律會具普遍性？物理和民主之間有無關連？如果有的話，那是甚麼關連？希臘的物理學跟希臘的民主有沒有關連？

其中一種關連是物理學具普遍性。這個意念可能已經視作當然，不必多說，可是並非全世界都肯定這個意念。絕大多數已知的生活方式有的都關於物理現實的個別理論，而不是按照普遍理論。這些意念通常是一些創世神話，及其他一些與這個生活方式有關連的意念，而這些意念應為奉行該生活方式的群體的成員理解，但不預算讓群體以外的人理解得到。

早於十七世紀伽利略已發現了環繞土星和木星的月球（他以為木星的光環是由月球組成）上有海洋和山脈（其實他錯了，月球根本沒有水，所以也沒有海洋；也沒有山脈，只有小丘或者是隕石坑），以及發現金星有像圓球那樣的圓缺周期。他相信這樣已經足以證明哥白尼的學

說是正確的。紅衣主教貝拉明（後封為聖羅拔圖）命令伽利略，未經教會核准不得作出這樣的結論。

貝拉明的做法對嗎？關於這個問題有很多跟科學有關的討論。我們不是在研究科學的歷史，所以這與我們無關。我們現在要關心的問題是生活方式的選擇，特別是天主教當時奉行的生活方式。1600年貝拉明主教判布諾在火刑柱上燒死，布諾對伽利略的影響很大。這是一個關乎原則的問題，而不是布諾的物理學、伽利略的物理學或其他人的物理學的問題：根據他的教會的習慣，貝拉明是否有權去指示布諾、伽利略或其他人甚麼物理學可以教授，什麼物理學是異端？進一步的問題是，貝拉明有沒有超越他的權限？照我所知這個問題曾經提出來兩次，分別是在當時和最近。在當時貝拉明、伽利略以及他們的朋友和夥伴曾經討論過這個問題，因為貝拉明威脅到伽利略的生命安全。最近一次則是由教宗若望保祿二世提出。我估計這是會發生的，但沒估計到會那麼快。我再一次表明，在這個基礎入門課程裡我所引用的是最近的討論，但相信也是徒勞無功。

伽利略說貝拉明所說的規則是自己作出來的，這話大概沒錯，因為貝拉明只是廣義地說有需要加強教會的權威，並沒有提及任何具體的規

則；但現在不必討論羅馬天主教會的甚麼法規，要討論的是理性的問題和選擇生活方式的問題，這是非常困難的。伽利略指控貝拉明有個人野心，這個舉措實在是太輕率了（他只是以暗示作出指控，並沒有點名）。明顯地，貝拉明從來沒有說過當前的問題是伽利略在判斷科學問題時是否正確：貝拉明非常尊重作為科學家的伽利略。他認為問題不是在於科學，而是在於理性的問題和生活方式選擇的問題。作為教廷的大法官，他宣稱在這方面他有權決定。

當一個人在選擇生活方式的時候，或許的確需要跟從權威：或許應該選擇一個由權威推薦的生活方式。其實不然：權威通常是個別的，接受某人為權威也是某種生活方式的一部份，不管新舊。在道德上和政治上反對權威都是非常重要的，因為這代表獨立自主（autonomy，希臘文裡自治 self-rule 的意思）。希臘人反對個別事物，很快就成為以自主之名反對所有的權威。

貝拉明樞機是生活方式的權威，也是教廷的大法官，布諾在他主持下的法庭受審，成為最後一個因其科學學說被判宣揚異端，在火刑柱上燒死的人。伽利略認識貝拉明，而且對他持負面的看法。誰也不應該跟貝拉明樞機、聖羅拔圖做朋友，他絕不是聖人。但我們應該承認他

有一個高貴的動機，他感到布諾和伽利略所推動的革命會削弱教會的權威。當他脅迫伽利略的時候，貝拉明清楚地說及科學證明的需要，以及教會有需要加強它的權威以應付基督新教的興起。

伽利略並非要中傷貝拉明，只是他們用不同的態度去關心科學。當貝拉明恐怕教會失去其權威的時候，伽利略對科學的權威和證明的約束力尚未有清晰的概念。當時，除了在大學之外，無法在任何組織裡找到科學的蹤影。在天主教國家，大學在教會的勢力範圍內，至於在基督新教的國家情況如何仍未清楚，而伽利略亦沒有多大興趣。他對於科學的組織及權威沒有興趣。他是希臘哲學的信徒，希臘人在那些事情上沒有說甚麼。至於宗教，他是個順從的天主教徒。但他仍受到審判，那是在貝拉明死後。在關於伽利略受審的機密報告內，法官稱讚他的誠意合作態度。像現在絕大多數人和現任教宗所一樣，他只是覺得教會無權要科學怎樣做。為什麼？因為按照伽利略認為，科學是每個人按照自的判斷的事，不能受人支配：科學需要自主，宗教要求服從，所以教會有權去支配其他人，但只能純粹在宗教事務上。

這裡有四個不同的立場：對於科學或者宗教而言，是自主還是權威較為適合？這是兩組的是非題，每個問題有兩個答案，因此同時會有四

個問題出現。貝拉明認為科學和宗教都是關乎權威的事情；伽利略和現任教宗則認為宗教是關乎權威的事情，但科學則不是；孔恩，或者連同費耶阿本都認為，科學是關乎權威的事情，但宗教（據推測）則不是；最後，有些人則會認為兩者都不是關乎權威的事。這個通常被認定是早期希臘，即是前蘇格拉底時期的思想家的觀點。但不止這樣：前蘇格拉底時期的思想家否定一切個別的習俗，當然包括所有個別的權威。跟隨他們的伽利略，向宗教的權威服從，但在科學方面則不接受權威。因此我認為這些希臘的思想家反對所有的權威，包括宗教的權威，可能是我過份誇大。或許他們抗拒習俗是有根據的，但在宗教方面則不是。又或者那些前蘇格拉底時期的思想家也是篤信宗教的。

我們不知道。部份前蘇格拉底時期的思想家的某些說法感覺上似是敵視宗教。蘇格拉底本身被控教人反宗教，但他否認指控。我們不能不理他的否認。因此我們應該承認希臘人對宗教是抱著一種矛盾的態度。事情還未經思考清楚。宗教第一個真正的敵人是柏拉圖，他說宗教應該為政府服務，因為它不過是童話故事，而一個正確的生活方式必須包括一個強大的政府，政府應該透過厲行國家宗教來維持力量。

我們姑且同意就科學而言，宗教對生活方式的選擇無權過問。這不是特別針對現任教宗或天主教會而說的：基督教徒從猶太人那裡得來，猶太人在公元兩世紀初已制定律例規定宗教不應干涉科學，而且一旦兩者發生衝突，宗教要向科學讓步。這能做到嗎？我認為不能。現代的以色列有一套二元——世俗的和宗教的——司法制度。作為一般的法律原則，世俗法庭處理所有的案件，而宗教法庭則只處理自己的教徒的案件。所以世俗法庭掌管保安事務，宗教法庭則掌管家庭生活事務。從這條條例通過的時候開始宗教法庭就發現自己被迫要證明越來越多林林總總的有關以色列人的生活方式的事務屬它們的司法管轄權之內。

一個重要的例子是曆法：每個正統宗教都知道曆法非常重要，因為它決定宗教節日。古時，曆法是由負責的部門按觀察上弦月出現的報告所編訂，公元兩世紀起則以科學的方法制定。這個改革徹底改變猶太人的宗教習俗，故理所當然地遭到激烈的反對。由於科學的計算未夠精準，所以曆法需要再三修正。結果猶太人踰越的聖誕節、西方基督教和東正教的復活節並不按原意落在同一個日子。復活節本來是要隨自然規律（即應該在春季開始後緊接第一個滿月的第一個星期五），但最終還是半隨自然規律，半按約定俗成規則制定。

宗教與科學互相衝突的例子多不勝數。猶太人的習俗，很多是基於只有女人才會不育，男人不會有這個概念，結婚十年而無所出，丈夫就要申請離婚再娶。科學證明這個理論是錯的，因此猶太教必須承認這個新發現。但這代表甚麼？是否從今開始妻子有權跟不育的丈夫離婚？除非女人在猶太人法律有平等的權利，否則答案就是「否」。她們有沒有平等的權利？如果由宗教決定就沒有；由科學決定則有。就是這樣。

這還未說盡問題的嚴重性。當一個宗教——如猶太教和基督教——接受若科學與宗教發生衝突，則以科學為準，至少還有一些斟酌的餘地。但幾乎所有宗教都不曉得科學究竟是甚麼一回事。試想像那些靜靜地將抗生素滲入給病人的草藥的巫醫。他們有權這樣做嗎？作為相對主義者的人類學家，不喜歡談及這些巫醫。他們不要讀者問：究竟用傳統治療法的巫醫好還是用抗生素的巫醫好？怎樣處理這個情況？人類學家也不喜歡他們的讀者問：那些使用抗生素的巫醫是否承認西方的生活方式優越，雖然他們本身的傳統宣稱剛相反，他們的傳統才是更優越？

偉大的邏輯學大師羅素說，如果要在矛盾和殘酷之間選擇的話，最好還是選擇矛盾。一個邏輯學者竟然認為慈悲比邏輯好。沒問題，但你不覺得很有爆炸性麼？我們能否證明邏輯與慈悲兩者之間永遠互相衝突？不是每一次改變生活方式都會傷害一些人嗎？如果一個人的生活方式不合邏輯，而認識了邏輯可以用來作改變的工具，那麼一個系統的嚴重衝突，不就必然會出現嗎？

顯然我並非在講授這個入門課前就對所有的問題成竹在胸。開始的時候我敘述了忠於大自然而漠視習俗連在一起，明顯是反宗教的，因為宗教——指已確立的或啟示的宗教——是最地方主義的。然後我又敘述伽利略既追隨希臘思想，但又終身真誠信奉天主教；或許很多前蘇格拉底時期的思想家，以至蘇格拉底本人，都是虔誠的教徒。接著我提出論據力證這是沒有可能的，雖然伽利略的確實行這樣做了。一個人怎麼能實行不可能的事？

誰知道是不是所有我們熟悉的生活方式都是存在矛盾？但奉行某種生活方式的人未必看到其中的矛盾；他們可能從未有機會會面對過自己觀點中的任何矛盾。假如科學和宗教經常明顯地互相衝突，那麼信仰虔誠的人怎樣與這個衝突共處？著名作家庫斯勒提出了這個問題

題，他說這些人是活在受控的精神分裂狀態之中。照字面解，精神分裂即是頭腦分成兩邊，比喻為一個人不自覺地反覆轉換不同的生活方式這個狀態。心理學家過往一向將這個狀態診斷為精神分裂，雖然現在他們又有不同想法。（仍然認為這個狀態存在的人現在稱它為「隻重人格」或「多重人格」，而不是「精神分裂」）。受控的精神分裂，因為是受控制的，所以不是精神病，卻是一個防禦機制：一個同時實科學和宗教的人不願意知道兩者之間有矛盾，所以在教會時他們會忘記科學，反之亦然。

庫斯勒這個意念不過是他的想像。事實上信仰虔誠的科學家對那些衝突的確有一些複雜的解決辦法，雖然未必可行，但相信可行的人不會理會自身的矛盾。

矛盾存在而不被發現是毫不出奇的。很多衝突是來自將不同的生活方式的觀點混在一起，當是同一個生活方式。這樣的事情經常發生，尤其在生活方式上發生重大革命之後：人們保留舊有的意念，因為他們把這些意念當作以往已接受了的觀點的一部分。在生活方式已經改變之後，他們寧願維持舊有的意念而不願重新檢視。舉個例，我們的社會是個民主的社會，但卻包容極不民主的學習機構，特別是大學，就

是最不民主的 — 多方面的不民主，因為大學是中世紀殘餘的遺物。

絕大多人都生活在自相矛盾的觀點和價值之中，這個事實足以證明希臘人以科學為指引的理想生活不易做到，甚至不可能達到。還記得貝拉明要求伽利略拿出證明嗎？我們不知道伽利略對於甚麼是證明這個問題有甚麼意見，根本不知道甚麼是證明，更不用說甚麼是科學證明或科學裡的證明。愛因斯坦和普樸說根本沒有所謂科學證明。他們也許大錯特錯，但絕不能當他們是無的放矢。

這個不只是哲學的問題。有些反哲學的人說哲學家陷於甚麼是證明的問題，因為他們要求過高了。他們又說我們應該滿足於在特定範疇裡的問題所得到的答案。這明顯是錯的。世上沒有特定的證明，就如沒有一般的證明。幾年前美國行政當局打算減少有助保護環境的行動，儘管立法機關、一般公眾和大多數的科學組織向它施加壓力。於是政府當局就要求要用嚴謹的證明標準，來檢驗要求政府採取行動的證據。科學家們提出抗議，但當局反駁科學家沒有理由反對嚴謹的證明標準。說這些話的人並非特別聰明或創新，只不過是老掉牙的官僚技巧，藉提高證明標準去避免採取行動。世上有較好的和不甚好的證明，換句話說，沒有完美的證明。所以要問的問題不是甚麼是證明，

而是甚麼令一個證明比另一個證明好？答案很簡單：越是檢驗嚴謹，越能避免已知的錯誤，就越是好的證明。但這世上沒有完美或十足的證明，即使是算是不錯的證明，也要付出很大努力。

所以，沒有證明能夠消滅一切疑問。有些疑問是基於故意不供應標準程序所要求的檢驗。有時，有疑問的確最好不採取任何行動，傳統上一般都是這樣，所以官僚態度得逞，儘管它帶來很大損害。在一個爆炸性的情況下，不採取行動比採取行動更危險，故當前的爆炸性情況就應令關心的市民感到緊張。這證明知道甚麼是不同的檢驗標準，以及甚麼標準適用於哪種狀況是非常重要的事。這證明希臘人要求一套完美的證明，同一個標準，永遠不變，用諸萬物是多麼錯誤；這亦證明了那些反哲學的人是何等錯謬：希臘思想是不容忽視；我們需要更仔細思考和更周詳計劃，發展和改進這些思想。

第八章：希臘民主及帶來的危險

希臘思想家沒有說明何謂證明：他們只有一些模糊的想法。不但如此，一直以來，對於何謂證明，各人有各自不同的意念。如果證明需要推諸四海皆準而我們對何謂證明還是眾說紛紜，那麼希臘人的解答就根本沒用。更甚者，希臘人要求否定所有習俗，只接受大自然。但這實際上是什麼意思則難以捉摸，例如，對國定的宗教該如何取態，就不得而知。希臘人的普遍主義到底是否容忍宗教？我們不知道。我們不知道有沒有可能一方面按照科學的知識生活而同時間容忍不同的聲音意見，特別是那些已被科學證明是錯的意見。希臘自然主義否定所有神話和魔法；但我們不知道科學化的生活方式是否包括准許以不同生活方式生活的人行使魔法。這是個難題，因為一些魔法涉及濫殺，但我們則希望禁止。科學化生活方式會禁制怎麼樣的魔法？我們不太清楚。此外，禁制什麼都得經由法律決定，科學化的生活方式需要法律和秩序，自不待言，惟一切法律皆是個別而非普遍性的！

普遍主義者或自然主義的理性理論最偉大的成就是自然科學。然而自然科學也存在一些張力，可能導致整個系統破裂：由於表象是個別而非普遍性的而對表象態度矛盾。同時，應否為鼓勵對話而倡議每個人

都有權發表自己個別的意見？普遍主義一方面難以認同，但另一方面又得認同對話有助推動科學的發展。

沒有人企圖建立一種純依據理智、證明或科學生活方式；亦沒有人可能完全脫離個別的習俗或常規慣例或組織制度。最明顯不過的例子是語文：我們離不開語文，但語文是個別的：我們沒有一種通行世界的共通語文。我們以為語文不是問題，因為科學是共通的，用什麼文字寫成或翻譯成什麼語文，內容也是一樣。但這是真的嗎？邏輯就是發明來證明這個是對的。邏輯是普遍性，如果一篇文字本來合邏輯，正確翻譯出來之後其邏輯當可保存；如果原文不合邏輯的，其準確翻譯出來的譯文亦必定不合邏輯。然而，這還不足夠：這只是證明了個別語言具有普遍性的層面。這道理對任何一個個別的事物來說都是對的：世上任何地方任何事物都服從自然世界的規律，由是都有其普遍性的一面。這解釋了為什麼只追求普遍性並不足夠，至重要的是首先剔除個別的：必須只有科學；假如容許由個別和普遍性兩者混合的事物的話，那就什麼也得到容許了。因此，我們需要的是一種普世通用的語文而其他一切皆不能接受！這個想法是由伽利略時代一名偉大的哲學家培根所提出。另一名偉大的哲學家兼數學家萊布尼茲在半個世紀以後將這個想法進一步發展，可是仍然粗枝大葉。到了下一個世

紀，法國大革命和其鼓吹的普遍主義失敗以後，民族主義受到個別主義者的認同倡導，而他們就以語文例子，證明個別主義無可避免。國家民族語言遂成為一個非常重大的議題，今時今日許多尋求獨立自主的國家，就算是一些已發展的國家如比利時和加拿大都仍然為此而爭論不休。

幾個世紀後，萊布尼茲的信徒有偉大的邏輯學家弗雷格、皮亞諾和羅素。約在 1900 年，他們企圖創造一個普遍性的邏輯語言。他們未完全成功但已取得了重大的成果，並改善了世人的生活：如果沒有他們的努力，人工語言、或不屬於任何一個特定國家的語言，就如電腦語言，不會得到開發，所以電腦應運而生並發揚光大，其實要拜他們的努力所賜。這是一個很好的例子，證明普遍主義多麼重要和有趣味，即使普遍主義本身錯誤。

物理學家可以容忍一切：他們的目光只專注於大自然、自然的規律和普遍性，其他一切都無關重要。但他們並不是生活在一個空白的空間啊，就算他們自己不關心他們在什麼社會環境下工作，政治學家也會關注。假設我們不認識科學，但珍視科學，並要跟隨科學；假設我們想要將科學從希臘帶到我們自己的國家；假設我們想知道應否將國家

盈餘投入發展科學教育；凡此種種，我們都會想知道在什麼條件底下，科學才會進展蓬勃？

古希臘人對此有個答案：不要考慮任何習俗成規，專注尋找及追隨普遍性。這就是普遍主義者或自然主義者的理性理論。這個答案很有意思，但從政治角度看則大有問題。

許多企圖去實行普遍主義的勇敢努力都是極為重要而且有意思的；很多時，這會帶來痛苦，法國大革命就是一個例子。我們無疑要珍視希臘人的普遍主義或科學主義理想，但我們也要帶着批判的目光：既不需要將之全盤棄掉，也不需要緊跟到底：我們應試圖改進希臘人祇以要大自然而不要習俗成規的建議。

否定一切習俗成規而只取自然的第一個結果是要棄掉所有的神話和魔法，這對哲學與科學帶來巨大後果。其後發現這對政治的後果更大。可能這個意念及其實踐同步在古希臘慢慢演化：早期的希臘思想家是物理學家，後來的是政治和倫理學家，亦即是辯術家。他們教授倫理學和政治；可能因為他們信奉民主，所以柏拉圖敵視這些人，把他們形容為傳授學生在政治圈中蠱惑人心，謀取權位的人。無論如

何，希臘的思想家忙於思索他們奧妙偉大的思想，並不是那麼清楚對於自己究竟在做什麼。自主權的發現帶來巨大的政治革命，特別是 isonomy 這個觀念，希臘文的意思是平等法律，也就是「法律面前人人平等」意思，後來這個觀念被稱為民主，而今天我們仍稱之為民主，縱然「法律面前人人平等」這觀念在今天來說，僅是民主的一個必要條件。

政治的一個基本事實是政府取去我們一些自由：政府立法、收稅、監禁人民及強迫平民百姓去當兵。為什麼會准許他們做這些事？

我們問的不是尋常實際的問題，不是問公民可以如何避稅及免服兵役？也不是問自願參軍好還是強行徵兵好？這都是一些個別的問題，而依希臘人一貫的想法，哲學家會將這些留給政治學家去解決。哲學家所關心的是普遍性的問題。警察使用的武力和攔途劫匪所用的武力之間的分別是普遍性問題：武力一是合法的，一是攔途截劫行為；如果一個壞政府，行暴政，與攔途截劫無異，那麼是什麼令一個好政府的管治合法？什麼使一個人合法地將武力加諸他人身上呢？

這是個崇高的問題：這是基於沒有人有權強迫他人這個理念，也與全

人類皆手足的觀念一致。但此處遺漏了一個環節。伽利略認為科學要求自主（autonomy）而宗教要求服從和他律（heteronomy）。（“Auto”指本身而“hetero”指別個。）蘇格拉底雖然是古希臘人，但他篤信宗教，不過並非現代羅馬天主教徒：他以一個獨立自主的個人身份支持他信奉的宗教；他認為讓自由的靈魂理性地支持其宗教信仰的唯一理由是自己衷心相信這個宗教說的是真理。要找到有關蘇格拉底的資料並不容易：我們大都倚靠柏拉圖的著作，但柏拉圖在這方面並不可靠，因為他敵視宗教，甚至提出政府應利用宗教作為哄騙人民服從的工具。這聽來不像民主：民主期望人民的服從是出於真誠的信念而非由於受到操縱擺佈。因此民主是建基於自主：如果說科學需要自主權但政治則要求服從，這就不是民主。建議政府應說謊也不是民主，但這至少說明了被統治的人需要對政府使用武力的行為點頭，某程度上來說，這也算是民主。

所有政府都會利用這樣或那樣的宣傳技倆，而這些宣傳品正以前所未有的數量由一些對民主多少有點認識，即使只是聽他人提過民主的現代政府大量生產出來；同時，這些宣傳品主要是用來矇騙懂得查問政府合法性問題的人的宣傳品，比用來欺瞞那些完全沒有問過，也不知道是否該問政府是否合法的人更多。

大部分政治哲學的著作錯以討論政府合法使用武力的可能理據開始他們的論述。若果他們什麼理據也找不到，他們會反對政府一切武力行為，若果他們找到一些理據，他們會准許政府有限度地使用武力。哲學家甚少會認為所有政府都合法，無論這些政府怎樣做。這看似包含了所有的可能：合法的、有條件合法的和完全不合法的。意思是，包含了對於合法性這個問題的看法所有的可能，此外沒有別的答案。即使如此，不先探討問題本身就忙着提出答案仍是個嚴重錯誤：事實是在大多數社會，根本沒有人問這問題！

大多數社會都是地域主義而地域主義對哲學一無所知：他們無視理性問題的重要和緊逼，他們根本不會問這問題，若被問到，他們會不假思索的答道：我現在的生活方式是最好的。由是，我的生活方式會告訴我什麼政府是最好的和這個政府為何合法。差不多所有社會都有貴族，有條件管治的家族而貴族出身就是統治者的合法性的理據。驟眼看來，地域主義對一個政府的合法性的觀點解答了政治哲學的中心問題，但實情並非如此：問題是：何謂合理的政府？我們提出這問題是要知道一個政府的合法性最好是怎樣成立所有地域主義都可說是對普遍主義者提出的問題某形式的回答，但普遍主義了不起的地方是它

嚴肅地提出了地域主義隨便作答的問題：普遍主義者一開始就拒絕個別的，而由此發現了地域主義者答了也沒有注意的問題。在不再理會那些因循的答案以後，重要的問題提出了；有關政府合法使用武力的問題既是理論性的，同時也具實際意義：它是對政府組織的好奇和反對不合法政府的民主動的根源。

所有人皆贊成如果有可能完全避免使用武力，無論是私人或政府的，那實在太美好了。提出政府不必使用武力，要是政府不使用武力，其管治會更好的觀點的，叫無政府主義 anarchism：最好的政府是沒有武力的政府。目下流行的看法是軟弱的政府，其令不行；沒有權力，就會天下大亂。（此意見相當流行，以致“anarchy”和“anarchism”這兩個字變成了這個意思。事實上希臘文“anarchy”的字面意思是「沒有政府」，它認為最好的政府是沒有武力的政府，因為一個沒有武力的政府只是一個行政管理部門而不是一個真正的政府。可是英語“anarchy”已被錯解為沒有秩序和混亂。）

以前法國國王的格言是：「上帝和我的權利」，意思是君權神授，我乃合法的統治者。對我們來說，這句話混不可解。合法的意思對古希臘人來說是得到證明而法王沒有證明其合法地位。但是證明怎麼說也是

鮮為人知的東西，據愛因斯坦、羅素和普樸所說，證明是永遠不可能的。如果某人要求以證明來作為一個合法政府之所以合法的理據，而若果證明這回事是不可能的，某人可能由此總結出政府永遠不會合法。這正正是發生在古希臘人身上的事。無政府主義已夠危險，但在一個仍然施行奴隸制度的社會，此教義是徹頭徹尾的顛覆，當然，全人類皆手足這個想法在奴隸社會根本就是顛覆的言論。

相對於無政府主義，另一個極端乃是專制主義 absolutism。專制主義指明君主的絕對合法地位，任何情況底下，無論君主作出了什麼決定，他的權力合法性都不得受到質疑，古希臘和古希伯來的傳統防止這等思想製造出極權獨裁者，即使擁有最大權的統治者做夢也不會作這樣的非份之想。直至這些傳統逐漸被破壞，專制主義才發展起來。同時，君主的合法地位往往被說成對團結至關重要，國會和法院以及其他機構組織可以分裂，唯獨手握大權的君主不可以。這意念帶出了古往今來其中一個最有趣的理論，此理論由霍布斯，一個晚於伽利略一個世紀的哲學家所提出。霍布斯生於英國內戰清教徒革命時期（1642 - 1651）。他說，君主統治的合法地位來自他維持社會秩序，故此若果不這樣做或做不到，那其權力的合法地位就會失去。霍布斯被許為其中一位民主之父，這有幾個原因。第一，他將受統治者的接

受成為所有政府合法地位的來源。第二，他教導我們人民所做的全屬他們的私事，除非明顯證明不是。第三，他斷定即使是最專制的君主也不是沒有責任的：這個君主必須維持社會秩序，否則就要退位。第四，霍布斯大力反對神職人員介入政治，他認為這是內戰的根源，他主張政教分離——雖然他倡議承襲自柏拉圖設立國家宗教這個理念。

討論哲學和政治，需要懂得緩急輕重之道。哲學家人數不多，對政治的意見又太學術化，而大多數政治家根本不沾染哲學：就算他們可以談論哲理，也沒有時間這樣做。哲學家或許會不高興；柏拉圖說，我們要委任一位哲學家做統治者，所謂「哲王」，讓他可以將政治改正。柏拉圖這番理論並沒有令他成功爭取到官職。他努力做好政治顧問，但卻失敗得一塌胡塗。蕭伯納一番思算，談論強制首相放假研讀哲學的構想，但並無結果。無論如何，哲學是使現代自由世界獲得自由的——相對地自由——的要素。這要從雅典說起。雅典城，以現代標準來看，是一個很小很小的小城鎮。四周有城牆圍繞，依賴農業，出口食油、陶瓷，也有貿易和船運。很快，它已發展成一個小帝國。它的人口中有相當一部分是奴隸和外國人；每一戶人家應有一至兩個奴隸；也有一個頗具規模的外國商人社區。所有自由成年男公民都可在議會參與制訂法律。這稱為直接民主，雖然這根本算不上是民主。希

臘文“*Demos*”意指窮人或普通人，可是最窮的人，就是奴隸，並沒有投票權；外國商人雖然不貧窮但亦沒有投票權；女人亦然。但試想像在這樣的一個社會，想像他們的國技正是辯論，而其中正有幾位世界級選手在辯論中提出了一個全人類皆手足的意念。這一定像一場地震般震撼：而至少，奴隸和外國人會得立刻明白了解這個想法的意義。消息傳到斯巴達之後就更嚴重。斯巴達人是一班以軍營生活方式生活的貴族軍人，專門剝削農民為奴。斯巴達人付不起辯論的代價。為此他們發起對雅典的戰爭。全希臘的城邦一是與雅典結盟，一是投向斯巴達。希臘因此而元氣大傷，予入侵者可乘之機。這個人就是北馬其頓的阿歷山大大帝。阿歷山大是亞里士多德的學生。和柏拉圖一樣，亞里士多德不相信全人類皆手足之說。但阿歷山大卻相信此說。就如所有領袖一樣，他將普世和平的訊息轉變為戰爭訊息：為了世界的團結，他出發去征服全世界。征服了波斯以後，他把旗下將領與波斯公主婚配：當一個人想要實行他的好主意時，他往往做出一些愚蠢的行為。亞歷山大英年早逝，連帶他這大計也無疾而終。但是普遍主義的理念延續下去。越來越多人表示他們不會理會當地的律法，它們僅僅是個別的，是一些俗例 *nomos*；不像那大自然法律 *physis*，是唯一有約束力的法則。想一想：大自然的法則會承認有飢餓這回事，但不會承認任何對食物的擁有權。

第九章：希臘哲學在今天

希臘理性主義理論存在已久，對我們的思想產生了多方面的影響，要另辟蹊徑並不容易。如果要認真做，就得全盤檢審我們的思想幾乎每一方面。這個課程裡我不會觸及當代物理和生物，但為了解說兩個要點，我會和大家討論幾個科目或研究領域：第一，希臘思想過去對現代思想積極和重大的影響；第二，改進希臘思想改進了自己，很快會為我們帶來好處。由此可以顯出哲學多麼重要和有用。

我們不可以不考慮那些不思想的人。他們同樣擁有選擇自己生活方式的權利。在哲學上，不思想的人可能是幼稚無知的，亦有可能是見識廣濶的。那些對哲學幼稚無知的人根本不會留意到理性的問題，當要認真面對這個問題的時候，他們會感到錯愕，甚至震驚，但他們通常會以一個現成的答案搪塞過去，可能是兩個或三個經典答案的其中一個，或者是三者混合的答案。那些哲學上見識廣濶但不思想的人，已經歷過這問題和它所帶來的震撼，他們亦研究過希臘人或理性主義者對這問題的答案：他們不是當這個問題不必理會，而是有意識地撇下這個問題，甚至帶着不悅地撇下。

兩個最著名且容易的處理古希臘人和理性主義者的方法是：第一，信仰主義。這派思想視理性主義者的生活方式或科學化的生活方式為眾多生活方式的一種，是其中一種自稱具普遍性的個別生生活方式。信仰主義者認為接納傳統理性主義不過是信仰的事。這個講法教人失笑。信仰主義者為他們的看法提出的理由是這樣的。首先，在接受邏輯為權威之前，一個人沒有道理以邏輯權威強制於他人身上；只有當一個人接受了邏輯、證明以科學為權威以後，科學化的生活方式才會變成強制的。這個辯論非常著名，人們稱之為 *tu quoque* 辯論，意思是“彼此彼此”：即是和所有一樣，你也（典型理性主義者）相信你的宗教；不過這湊巧是科學宗教而已；科學並非如你所說般與別不同。

我們毋須理會信仰主義者對傳統理性主義的批評，畢竟傳統理性主義已是明日黃花。普蘭尼 — 20 世紀中葉一個主要的信仰主義者，傳統理性主義沒落，信仰主義才得應運而生；他是一個宗教科學家，他說同時屬於科學和宗教社會並沒有困難，就像他同時嫻熟科學教科書和聖經一樣。

一個人仍可以支持傳統理性主義者的想法，即是理性的選擇生活方式就是只接受得到證明的。但這樣只能武斷地做，因此非理性，也進一

步加強了自然神論者的理論。愛因斯坦本世紀初（廿世紀）在科學沒有證明的基礎上發展出他自己的理論。過了好一段時間，才開始了解他的地位。但他們當中有很多人已認識羅素和他的研究：愛因斯坦研究物理的同時，羅素正研究邏輯學並發展出一套系統，包含了證明的簡單規則；他證明了只有數學和邏輯擁有證明。

追求證明證實沒有意義，令更多人踴躍將希臘思想棄如敝屣，同時也更多人視希臘思想為不值一哂，可以不理。不喜歡希臘思想有很多原因。重要的是對道理感到厭煩，抗拒理性，與希臘理性主義以證明為理性的準則的立場無關。對理由感到厭煩可以理解：理性主義很難去實踐，原因是任何一個版本的理性主義都要求有自主權，它會要求我選擇自己的生活方式，某程度上來說，我是自己的決定的主人。理智上或道德上，依賴一些社區裡的領導人物的權威比憑自己的判斷自主活得輕鬆。跟從一個要求高的社區領袖的確很費力，但該領袖人物這麼願意在道德上理智上不用自己為自主而承擔，也足夠抵銷任何要吃的苦頭。雖然如此，對傳統理性主義、古希臘思想的理性科學、科學的證據和作為普遍的證據的敵視態度，顯然跟差不多一個世紀之前愛因斯坦和羅素放棄嚴謹科學證明有關。

既然證明是不可能的，我們又要從頭再面對理性的問題：我應如何選擇我的生活方式？如果我要作理性的選擇，我該如何決定什麼是理性呢？如今這個問題已上了哲學的議程，但不是所有的哲學家都看到，也有不覺得古典理性主義重要的，他們不會回答這問題。你記得：他們不問選擇生活方式這個問題，只問在某個生活方式範圍內的具體選擇。他們同意最抽象而普遍的問題是哲學上的，但他們不回答這些問題，而關於具體的選擇他們就交給專家，因為專家更懂得怎樣處理。不幸即使肯由哲學應對部分問題的哲學家，也有不少樂意把所有個別問題交給專家和科學家代辦後，自己就不管科學做什麼。

這個態度顯然有好幾個錯處。第一，傾向保障自己的利益多於保障公眾利益，所以任由專家自行其是而不加他們的能力是不智的。以下我們討論到政治的時候會再談。專家最危險的時候就是對公眾隱瞞他們沒有能力回答某個問題，但這經常發生。如果人類是處於生死存亡的關頭，我們當然不可能寄望任何專家拯救人類。重要的是，我們要留意有些專家說得好像他們有這個本事，但事實上卻沒有；這個問題事關所有人，而此處哲學家或可證明有用。人類如何生存下去的問題逼使那些深知人類正處於毀滅的危機中的人意識到理性主義哲學上的問題：要生存下去我們可能要新的生活方式。

或許這個說法有點不公平。反哲學家攻擊哲學家是因為他們樂於將問題交給專家處理。我則是從愚昧和不穩定這兩個觀點攻擊他們。但這也許不公平地加入了跟這些思想家原來的討論所不同的狀況。或者哲學家與專家都是無知；畢竟反哲學家沒有說專家可以解決一切問題，但哲學什麼問題也解決不了，哲學沒有專門領域的知識，也沒有所謂哲學上的專門知識。大部分不同意此說法的哲學家仍舊贊同哲學不能代替專家科學和科學技術。而在不穩定的狀況下，可能沒有什麼人幫得上忙；學校、大學或哲學系都不是計劃如何拯救人類的地方。不是在正常和穩定的情況底下，哲學毫無用處嗎！

那我們該如何決定選擇什麼呢！我們先撇開只能支持經過證明的這個提議。這個提議通常被稱為基礎主義。假設我們想依照理智生活但不依賴，那沒有基礎的道理有可能嗎？生前許是最受歡迎的美國分析哲學家羅蒂（譯注：羅蒂於 2007 年 6 月因胰腺癌病逝家中）拒絕討論理性問題，他只是說他拒絕接受傳統理性主義者的解決辦法——基礎主義，而基礎主義，他說，是個錯誤；企圖去找到滿足證明的要求的哲學是沒用的。羅蒂不贊同相對主義。他沒有說每個哲學家根據他們自己的認知都是對的；他說哲學家常常用一些手法去說服他們的聽

眾。不過，他不會發表清楚反對或維護相對主義的聲明。簡單來說，他認為這個世紀初（廿世紀）的一些哲學家算得上偉大，因為他們放棄基礎主義，希臘理性主義之中理性就是證明、是必須而有約束力的思想。他自稱（錯誤地）追隨其中一位——維根斯坦，因為維氏認為哲學主要是沒有什麼內容也沒有什麼約束力的文明對話。他顯然以為既然他不要求以任何權威取代證明，他就已避開，也等同解決了理性的問題。斯文的談吐不會引致嚴厲的反對聲音；但願那些喜歡有禮貌的對話而又負擔得起的人好好享受；又如果他們喜歡將它和哲學混為一談，願他們樂在其中。投桃報李，我希望他們容許我略掉他們的談話：因為那只是表面時髦世故的不思想……

不思想的人一是太幼稚無知以致看不見理性的問題的地域主義者；一是見識深廣之輩，雖然深知這問題存在，但卻寧願放過一旁不理。這兩類人存在已久，以致得到特別的名稱：無知的稱為“批判前的”，見識深廣的稱為“批判後的”。如此，最少有三種哲學，分別是批判前的、批判的和批判後的；傳統哲學是什麼都好，必然是批判的，因為它對批評或對話非常重視。“批判前的”大部分是鄉土主義者，但也可以是相對主義者：沒有人知道“批判前的”會說什麼，因為這視乎他們的傳統而定。“批判後的”支持鄉土觀念或相對主義，兩者我

們先前都已討論過了。信仰主義，即信仰主義者的理性理論，認為任何哲學的第一步，不會亦不能是理性的；這是“批判後的”哲學的一個形式。對宗教哲學來說，信仰主義是重要的，因為它（自相矛盾）合理化為何需要投身躍向某個信仰；對科學哲學來說，信仰主義也是重要的，因為它（自相矛盾地）合理化科學教條主義，它容許科學可以得到證明，只要能夠投身躍向科學是成為科學家的一個條件。這教條主義今天在波拉尼的信徒孔恩的影響下變得十分流行。

現在我開始講述古希臘或傳統理性主義，它非常複雜，需要認真批判分析。有一點意義重大，必須緊記：未經認真批判審視就棄掉自己的傳統文化還留下來事物的人，會繼續受到傳統文化的影響而不自知。要克服希臘傳統，光是嘲笑一番是毫無作用的，我們必須認真詳加檢審。要求自主某程度上要求理性，但希臘不是這麼說法：我們要改進希臘人對理性主義的論述。為此，我們先得更深入了解希臘人的思想。

像希臘哲學家般思考即是採用二分法去思考。二分法 dichotomy 是一分為二。最重要的兩對二分是大自然對常規慣例（或大自然對傳統習俗）和實質真相對表面現象。兩者其實一樣，因為大自然是真實的而常規習俗是假象。知識和意見的二分法也一樣，因此，由於真正的知

識談的是事物的本質而習俗所依據的純粹是一些看法和意見。再者，真實是美好的而表象是邪惡的，全人類皆手足是真實的而表象是鄉土的、分化和帶歧視性的。

注意：大自然之於常規習俗就如真實之於表象，真相之於假象和美好之於邪惡。這些二分法思想是希臘哲學的核心。人類學家李維史陀說過所有原始思維都是二分法的；在這個意義上希臘思想仍屬於原始。兩千多年來，這已是最進步的了：看沒有受到希臘哲學影響的作家的思想，就他們文中最深奧和抽象的，都教人非常想念希臘的批判精神。這不是說每位受希臘哲學思想影響的哲學家都接受大自然與常規習俗的分別，但意識到這個分別使每一位拒絕接受這個分別的人，相對來說，思想更深層次。

哲學上老練成熟的人從古希臘最大的得益是承認理性問題的困難。問題是，我如何能夠選擇生活方式而我的選擇不是由目前的生活方式決定？希臘人的解決方法是基礎主義：除了已經證明是科學之外否定一切並不是真正的生活方式，因為那是普遍而不是個別。

一旦接受了一種生活方式，無論科學不科學，許多問題都會迎刃而

解。試看時尚和專長這兩個例子。

時尚短暫無常。有一些生活方式需要人追隨時尚，有一些不需。就是這麼簡單。有所謂科學時尚嗎？它們如何來去？如果承認科學也有時尚，那就是已偏離了科學建基於證明的希臘思想；或說，科學的時尚不是尋常時尚，不是短暫無常，而是理性而有約束力的。我們必須追隨科學時尚嗎？一些人認為，由於科學時尚是科學，所以我們必須追隨科學時尚；那他們就要好好解釋為何我們須得跟隨科學。他們可以在古典希臘傳統的範疇內解釋。不然，他們只是訴諸權威維護科學只有經證明，因而且具有約束力的才是科學。

至於專門化，無論是科學或其他範疇，一旦定出了框架，理性問題便會成為專門化的問題：如果我留在這裡，對我來說在這裡做什麼是最好的呢？這其實相對簡單。試舉一個例子，那個眾所周知的重要道德問題：我應該做好人，奉公守法，還是讓自己做個無賴潑皮無法無天？我應該做應做的事還是做自己喜歡做的事呢？我們很難知道可以用什麼方法去解答這個問題。假設已接納了某個生活方式為理性問題的解決方法，只在這個生活方式的範圍內討論，問題就會很易處理。在一些所謂封閉社會裡，一個人沒有多大選擇：生下來是什麼身份，就

有什麼社會和政治角色，及相關的清晰期望。循規蹈矩照著劇本去扮演命定角色有什麼回報，與犯規會遭受的懲罰同樣清晰；能夠給予重大誘因叫人忠於自己角色的社會就是個穩定的社會。至於改變角色身份的選擇，根本極少出現，所以亦不會引起注意。這個情況，在建立起與西方文明正常接觸後逐漸改變，並帶來了新的角色身份的選擇問題；當太多的身份角色受到質疑，封閉社會就無法再維持穩定。在強大科技力量支援下，西方文明對所有通常是封閉的傳統社會有巨大的影響：看看西方文明如何有力地提出理性問題，造成了全面的衝擊。

在相對開放的社會裡，例如現代化民主工業社會，全面漠視法律只可能在有限的角色範圍內現：他可以是一個社會規限以外的人，例如罪犯，或者選擇一個凌駕於法律之上的角色，例如政治。政治人物愈來愈難以漠視法律。美國副總統阿格紐因為承認貪污指控而被迫辭職時就作出了這樣的感嘆。今時今日，日本人絕不含糊地告訴他們的政客，他們不會再容忍貪瀆行為。

就算不能免於刑責，一個人也可以是個罪犯。一名街童加入幫會成為罪犯，可能純是出於感到黑幫行徑又輕鬆又刺激，這不能算是理智的決定。但在某些現代社會普通存在的某些情況下，選擇罪犯生涯有可

能是理性的。這門研究稱為偏差行為社會學。不過現階段，這課題與我們無關。

反哲學家反對宏觀的理性問題，因為這個問題不能輕易地找到圓滿的解答。他們建議只要將它化整為零，一切會迎刃而解，因為答案顯然在於請教專家。如此，希臘人對理性問題的解決方法沒有被拒絕，反而是不加批判地接納：我們有關選擇犯罪生涯這個問題請教社會學家——例如試圖營救學童脫離街頭幫派的社工——是身不由己的希臘理論信徒：他們自稱追隨科學，有證據可依。反哲學家認為只要將理性這個問題化整為零，專家就有辦法對付，這個看法不一定正確；在危機狀態下，即使要在一個社會之中要選擇生活方式都是難題，特別是當社會面臨崩潰，而一個人差不多被迫留下來盡量挽救還可挽救的或離開自己所屬的社會這個重大抉擇。希臘哲學家要我們放棄科學以外的一切，但我們做不到，特別是在我們自己的社會面臨崩潰的時候。

我們不知道我們的社會是否正在崩潰。對此哲學應該持懷疑的態度：隨時預備評論所有的可能性，包括我們注定沒頂可能，即使這個可能性極微，而今日尤甚，越來越多專家告訴我們除非我們在幾個全球核心問題上採取重大的行動方針，人類就會處於滅絕邊沿。照專家的建

議，我們的生活方式勢必面臨重大改變：他們說，如果我們仍然照舊以西方社會目前的生活方式生活，我們注定滅亡。那麼專家建議我們選擇什麼其他的生活方式呢？有建議說：放棄西方科技：科技為我們的生活帶來舒適，這小小好處與為人類帶來的威脅的壞處相比，不成比例。但情況不是這麼簡單，科技已是西方生活方式不可分割的一部分，對於使用科技的人來說，科技的價值複雜多面，特別當考慮到原始科技已不足以維持今日大部分地球居民日常生活所需。而因此理性問題在多個層面，進入了環球政治。科學是否在告訴我們人類正面臨巨大危險？如果是如此，我們該相信嗎？如果沒有科學證明，我們為什麼要理會科學？假設科學早提醒我們正在自掘墳墓，又假設這些都是千真萬確的，下一步又如何呢？科學可以幫助我們拯救自己嗎？它可以如何救我們呢？

總的來說，重要的是要知道希臘哲學提出了三點重大的看法。第一，它接受所有生活方式都同樣合法。第二，它拒絕所有生活方式，因為它們全部都是任意和沒有根據的。第三，它要求一個人的生活方式要建基於證明之上。希臘哲學中的不同差異都涵蓋了這三點。如果我們要與希臘哲學不同，我們應該問，世上有一個既不視一切未經證明的為任意而反對，又不要求證明的理性理論嗎？這個願望除了在哲學上

有理據之外，另一個理據是我們既要多元化又不要無所不包的多元主義，因為我們不想接受一個容許不公平的習俗或危害地球生態行為的多元生活方式。

第十章：證明

時下越來越流行質疑古典理性主義，反對證明應該是生活的指南，或唯一的指南，尤其是愛因斯坦差不多一個世紀前已顯示科學不可能得到證明，而羅素又證明除了邏輯和數學之外，證明都是不可能的。你記得，證明是古典希臘解答理性問題的支柱。問題是：我該怎樣選擇自己的生活？古典的答案是我應該接受已經證明的為唯一指引，藉此過理性和合理的生活。這就是古典理性主義，現在通常稱為基礎主義，即只接受建立在證明之上的事物。

得到證明原應顯示穩定，包括兩種不同事物 — 我們的環境和我們對它的知識。沒有證明，我們的知識就會變得不穩固。然而我們周圍的環境又如何？它會否同樣變得不穩定？我們能否在一個不穩定的環境裡生活？生活是否已變得危險？

我不知道。我無法告訴你甚麼是正常的穩定狀態。在動盪中仍然生存。所以我們的討論不應只局限於穩定的狀態。

讓我強調上述的想法與絕大多數哲學家所持的想法剛相反：他們錯誤

地將環境事物的穩定視作當然。請認真想一想，是什麼原因令環境事物看來穩定？如果我們周遭是穩定的話，肯定這是科學需要解釋的：天文學解釋太陽系和地球的穩定性，生物學解釋我們接種的牛痘疫苗的穩定性，社會科學解釋我們社會的穩定性。所以周遭事物的穩定性就是科學需要探索的事情。再者，我們周圍的事物其實不如看起來那樣穩定：表面的穩定是誤導的。科學試圖區分真實的和表面的穩定性，因此科學也提出了周圍事物的穩定性的問題。

所以我們想看到外表之下的穩定性，看到真實的穩定性或自然的法則；顧名思義，法則是穩定的。自然的法則是真實的、永恆不變的和不死不滅的。但我們不知道自然的法則是什麼。我們猜是自然法則，可能只是表面的而不是真實的。

這就是問題的所在了：我們怎樣辨別真正妥善的和不妥的證明？這個問題應稱為證明的問題，現在被稱為歸納法的問題，我們以下會解釋。我們可以天真地問：太陽明天會升起來嗎？這樣，我們就假定了大自然的法則管束着太陽的升起，使它穩定和可靠。我們憑記憶知道過去太陽每天都升起，但明天會不會升起呢？天文學家說不一定會，和一定不是以後都會。太陽是一個核子爐，有一天會爆炸或崩潰，然

後消失，沒有人知道幾時。以科學所見，是它可能明天消失，雖然不是太可能。以任何時刻來說，它都不大可能消失，但幾乎可以肯定它會在某個時候消失。但我們無需擔心，因為如果它明天就爆炸，我們就會知道；我們知道之際是死亡之時：我們會在毫無預告之下死去。

這是一個科學的資料，我不曉得它是否真確。它引不起哲學家們的興趣。他們是否在意這個問題？這是我對這個問題的表述：如果表面的穩定性源於自然的法則又怎樣？如果它源於個別的情況又怎樣？但大多數哲學家不會這樣看這個問題。他們通常認為細節是科學的事，而他們只關心一般性的問題：這裡他們看到這裡有一個科學獨有的個別性的問題，和一個哲學所獨有的普遍性問題。正統的維根斯坦門徒應該排除這個概念，他們有些是排除了。那些沒有排除的，則會反對我表述問題的方式，改為說科學管世界的穩定性，哲學則管科學的穩定性。但這也是錯的，因為科學也是不穩定的。多個世紀以來，科學看似穩定，維根斯坦亦將科學的穩定性視作當然。但愛因斯坦開創了一個新的科學革命，他證明科學不一定要穩定，因為可能明天就會有一個新的科學革命降臨。可惜，大多數哲學家對我這個說法很不耐煩，他們說，不要管什麼科學革命或不穩定性，總之我們都依賴科學，我們要做的，就是證明這個依賴是合理的。

於是就是這樣了：哲學家們駕駛摩托車和在把他們的電視餐放在冰箱裡。他們要做得理性；他們不是要解釋他們的選擇，只是要證明他們的選擇有理據！

證明就是提出充份理據。甚麼是證明？甚麼是理據？我想避過不討論，因為這很困難和頗技術性，但現在不能夠再躲避下去。我會盡量快捷簡單地說說兩個現行對於證明的理論，和一個認為證明是不可能的理論。現在我們的目標出現重大變化：理性的問題是感動人心、強有力和美麗的：我要怎樣度過此生？怎樣的生活方式會令它有意義？那個答案雖然錯誤但也是感動人心、強有力和美麗的：因為它出了全人類皆手足的理論，以及要人放棄一切地域的偏見，開闢了科學和理性的道路。情況已經大大變壞：一早就接納科學 — 不論有沒有全人類皆手足；哲學的用途是證明我們現行的生活方式是正確的選擇，儘管它石如人意。我們要證明，不再是為了思考得更好和減少偏見，而是為了支持我們的現況很合理。同樣地，證明不可能這個結論對不同人有不同的意義：對於那些要活在理性的生活中的人來說，問題是，假如證明不可能，那麼什麼是活在理性生活中？對於那些要證明現在的處境是合理的人來說，這只不過減低他們自辯的說服力。

但無可否認地，兩個態度 — 追尋理性生活的崇高理想和證明自己合理的無聊心態 — 有很大的共同點：沒有證明，我們不知怎辦！因為，如果我們將辯解等同證明，那麼宣布證明不存在就等於宣布我們應該甚麼都不接受。既然不可能甚麼都不接受，哲學家們就被迫要一直找尋證明，不管是為了繼續追尋更好、更理性的生活方式，還是為了證明現狀最正確，繼續自滿。在愛因斯坦和羅素之後，追尋更好的生活方式的，和維護現狀兩類思想家都放棄了證明，但他們仍然繼續尋找某形式的辯解。

讓我告訴你證明是如何做到的，看看有沒有甚麼能夠從它的殘骸中搶救出來。一旦得到證明，就可以看到經證明的事物的真理。所以問題是，怎樣看到真理？我們有兩個認知的器官，一是肉體的眼睛，一是心靈的眼睛，或是所謂的心眼。如果我們成功地向某人解釋一件事，那人通常會說「我明白了」(I see)。英文的 see (看到) 可以解作「明白」。所以，當一個人完全、真正明白的時候，他就完全、真正知道他所理解的就是正確的；一個人真正或者完全明白，即是真正或者完全同意。既然證明是不可能的，這個說法就不過是說明真正或完全的理解不能達到。這沒有什麼大不了，因為我們仍然可以足夠明白一個

意見，從而考驗它是否正確，這就是說，達不到真正或完全明白，也可以達到普通意義的明白。這裡還有很多混淆不清的地方：有很多人難以明白怎樣可以有一個完全明白的意見，很有理據，但仍然會錯誤。在某些國家的語言裡，例如意大利文和法文，「你有道理」(you have reasons)跟「你是對的」(you are right)或「我同意你」(I agree with you)是一樣的。這真令人驚奇，我們很多時說：「你有很強的理據，但我還是不同意你，」可能因為我認為相反的意見更有份量，又或許我知道一些你不知道的事情。

「明白」與「完全明白」不應混為一談。明白是有不同程度的。我們應可同意，除了附有證明的事情之外不談完全明白。若果堅持要用心眼看到那種完全明白，那麼我們就以拉丁文「看」「intuere」這個字代表：很多現代語言，intuition「直覺」的意思就是用心眼所看見的東西。但可惜這個字也令人混淆。尤其所謂「女性的直覺」，通常指斷的、任性的、無事實根據的或毫無理由的意見，亦即是非理性和善變的思維。哲學家所談的intuition直覺，是指直接看到的真理，不是非理性的女性直覺，而是理性的哲學家的直覺。請原諒這個帶性別歧視的討論，我故意這個不能接受的傳統的表達方式，正是為了提醒大家這個歧視的存在。

無論直覺的過程是甚麼，關於直覺的問題當然是我們怎樣知道自己看到的是正確的？無論我們談的是用眼還是心眼看，問題同樣存在。這個問題是沒有答案的，更甚的是，它是不可能有的。證明：假設有一個答案：假設在某些設定的條件下我們看到的是可信的，而在其他設定條件下則不可信。這只會帶出另一個問題：這個答案是正確的麼？我們怎樣知道它是否正確？我們究竟是用肉眼看而認為它是正確，還是用心眼看？我們怎樣知道我們是正確地看到它的正確性？這種反對方式就是循環回溯推論（infinite regress）的論據。我們可以說，界定哪種看到景象為正確的規則我們定為常理。選擇這項常理是否理性或得到證明？於是我們又回到循環回溯推論了。證明完畢。

循環回溯推論的論點不單在哲學出現，也在法律出現。在猶太法律裡，有一種情況叫「你朋友有位朋友」，意思是如果我有一位朋友做我的品格證人，顯然那是因為我的朋友跟我一樣是壞蛋，所以才肯幫忙我。因此這位品格證人朋友又需要別人做他的品格證人，如此類推。現實生活沒有這樣的要求，因為有社會標準，當一位非常受社會尊敬的人，或是足夠數目的公眾人士為某人做品格證人時，這個標準就達到了。但這就假設了我們是生活在一個正常的社會裡，其實是不

是呢？有些西方電影有類似以下的橋段：有個又邪惡又有權勢的強人受審，他會得到很多人做他的品格證人，甚至作假證，為他的惡行辯護，而在這些證人當中有些還是當地有頭有臉的人物，因為這就是這麼一個地方。如果我要選擇一個地方居住，我不要住在這種地方。然而我怎麼知道當地人一律推崇這個地方是什麼原因？因為那個地方值得推崇？還是因為他們住在這種地方？

這個當然是一個理性的問題，我們都明白（理解）在個別社會或個別研究情況下，這個問題可以輕易解決，但在抽象或普遍的層面則不能。可是哲學家通常最想要的是最抽象和最普遍的答案。在選擇了自己的生活方式之後，你記得，問題很易解決。但他們想為自己的生活方式現狀辯護。我想，除了要以理據證明他們的生活方式正確根本不可能之外，他們的生活方式肯定有點不是味道。是甚麼令到他們的生活方式那麼特別？如果他們想證明自己已經選擇了的生活方式是對的，同時他們又反對古典理性主義，要求人們尋找正確的生活方式，那他們為甚麼仍而為了不可能得到充分理據證明而深陷危機呢？

根本沒有可能達到百分之一百的理據證明：因為上述基於循環回溯推論提出的反對無可化解。這就是古典理性義行不通的理由。證明不可

能，證明以外的其他形式以充分理據證明什麼同樣也是不可能。世上沒有任何方法滿足那個要求。我們只不過是用沒有那麼圓滿的方式代替百分之一百的證明去成立我們所擁有的已是最好的。打個比喻，若果我們擔心收到的銀行月結單是偽造而不是真的，那麼提出比這月結單更弱的證據決不會令我們的擔心減少，亦不會因為顯示該銀行帳戶數額不大而減少。如果那間銀行本身不可靠，那麼這一切都是無用的。到此，你已不應再因下述的情況而困惑：在正常的狀況下（無論何謂正常狀況），都有很多很好的方法去證明我們的行為和意見是合理的。一個制度有它個別的標準去界定甚麼是有效的證明，普羅市民和一些專家——例如律師——都知道。我們關心的不是個別的制度，而是怎樣做最初的選擇這個崇高的問題，或是怎樣證明已選取的那個最初的選擇是合理的；這兩個問題，都涉及如何在可以運用任何之前怎樣選擇一個制度。這是辦不到的。古典理性主義無疑是每個答案都馬上引令一個問題。

只要討論一下由於缺乏證明而陷入的僵局，就可以簡單地證明上述看法。試想古典理性主義者第一項要求：不接受任何未得到證明的東西；再想想他們的第二項要求：接受證明是不可能的。這兩個要求加起來就變成了一個僵局。同時接受這兩個要求稱為「懷疑論」

skepticism，希臘文原意指「我追尋」，代表對追尋的決心，永遠拒絕接受任何觀點，但無望地永遠不停追尋真理。懷疑論又稱為絕對懷疑主義 Pyrrhonism，由希臘哲學家裴倫提出，他認為每當感覺想要接受某些意見的時候，就應該提出反對這個意見的理由，並努力為不同的意見爭辯，藉此保持心境永遠處於懸浮的狀態。他又建議不作判斷的態度，作為讓心境鎮靜和平和，不為外物困惑的方法。

這個課程未曾談過心境平和，現在稍說一點。追尋幸福在現代社會看來合理，但絕大多數其他地方的思想家從來都不認為幸福是值得追尋的事。即使可以得到，但他們覺得幸福實在是太過短暫和靠不住了，不值得在意。他們認為較明智的態度是隨遇而安，不為苦難困惑——例如孩子的夭折或民族的災難。我現在不會討論這個觀點。在古代後期，即亞歷山大大帝去世至中世紀開始前之間，希臘哲學式微但希臘思想仍然影響世界的時候，主張心境平和是值得追求的東西的觀點叫做禁慾主義，在當時廣泛流傳。

說回裴倫。他提出一個生活方式去解決理性的問題：這是否完全沒有假設存在，因此也不需要證明？他認為是，但他錯了。他建議人專注於默想的生活，但很多反理性主義的哲學家則認為積極行動的生活可

取得多。無論對與不對，有多一個選擇存在，已能證明裴倫錯了，因為他的建議是叫人在懷疑論和其他選擇之間徘徊。心境平和是不是我們應該追尋的東西？永恆的懷疑會不會帶來心境的平和？如果是的話，那是否比鴉片好？懷疑論者的生活方式是不決定支持任何一方的生活方式，那麼不作承擔的人會否有強烈的感情？抑或他們是冷冰冰的？如果他們是冷冰冰的，用這個換取平靜，代價豈不是太高了嗎？

如果我們所有的方案只是我們能夠用肉眼或心眼看得見，以及懷疑論，那麼僵局就會出現。哲學家們尋找證明，他們一是接受用肉眼得到的證明，稱為歸納法；一是接受用心眼得到的證明，稱為演繹法；或是兩者都接受。由於絕大多數哲學家都認為論證是從歸納法得來，所以證明的問題往往又稱為歸納法的問題——儘管兩種證明的概念都有同樣的證明問題。

即使這樣，在哲學的傳統裡，演繹法往往被認為比歸納法可取，在現代科學的傳統裡，則認為歸納法比演繹法可取。但又不完全是這樣。歸納法如何得出證明一直只有模糊的概念，但演繹法得出證明的概念，卻是自柏拉圖以來，至少自其偉大的門徒，歐幾里德和亞基米德在數學和物理學創立不少定理以來就很清晰。

一切從辯證法開始。時至今日有三種表述模式是備受認同的：第一是歸納法，從個別推論至普遍；第二是演繹法，以最高普遍性的定理為推論的起點；第三是辯證法，混合上述兩者而採取批判角度。我們要注意的不是表述模式，而是對實在的真相的追尋。追尋當中會用上辯證的方法，歸納的方法和演繹的方法——「方法」這個字在希臘文的意思就是「道路」。現階段，我們注意的不是追尋真相的方法，而是證明我們已經找到真相，證明我們找到的就是真相的方法。辯證法問題不大，因為它的目標只是拆除，不是建立，從來不宣稱找到真理。這是證明要做的事。成立歸納或演繹的證明是可能的嗎？這個問題似乎逼切，因為我們需要一積極的概念，而不只是消極的概念：我們必須行動。

你記得，懷疑論者受到批評因為它排除一切行動。有說裴倫永遠不能作出決定，因為他永遠處於懷疑狀態：懷疑癱瘓一切。但事實可以反駁這個看法：有些人被懷疑癱瘓，有些因肯定而癱瘓，有些人因懷疑而努力，有些則因肯定而努力；還有很多很多不同因素，每一個都令人癱瘓或努力，因人而異。但我們還是想知道證明是甚麼，以及辯解（justification）是甚麼？因為我們都想理性地行動。

我們想理性地行動，亦希望是自己命運的主人，這是底線，也是希臘思想最重要和偉大之處，儘管它需要修改。柏拉圖說，辯證法有不足之處，因為欠缺積極結論。他宣稱哲學家經過辯證法的準備工作之後，真理會在神秘的經驗中以一套定理的形式向他展示。世上大多數的神秘主義者認為，真理只能在親身意會而不能言傳。柏拉圖是個理性主義者：他教導人，一個人看到定理，可以將定理成為全人類共有。定理和從定理中推論出來的命題，就是得到證明的事物。長期以來，歐幾里德的幾何學是印證這個說法的例子。直到十九世紀初期有競爭對手出現之前，它仍然視為不證自明的真理。這個發展沒有消滅證明的概念，反而加強了正確的證明不是演繹而是歸納的。沒有人知道怎樣得出歸納法證明，但牛頓的力學系統卻證明有這樣的事存在：科學的穩定性要靠著適當地運用經驗，不管經驗是甚麼。然後愛因斯坦將非歐幾里德幾何學應用於物理學中，由此徹底推翻上述一切說法。

柏拉圖的學說，即經過辯證法的準備之後，一個人能夠直接看到真理並能傳達出去，從而幫助科學發展這個觀點，二千多年來為西方世界所接受，它更廣為人知的版本，是亞里士多德發展出的理論，他稱經辯證法通往知識的過程「歸納法」：來自希臘原文“*epagoge*”的

“induction”。

關於邏輯，最重要的事實是，正確的推論不能從一個真的前提得出假的結論。如果從正確的推論得出假的結論，那麼前提必定有錯誤；如果一個正確的推論的前提是真的，那麼結論也是真的。邏輯是雙向的：從假的結論到假的前提，以及從真的前提到真的結論。亞里士多德特別強調這一點：他說，邏輯有兩個形式相同的理論——歸納法和演繹法。歸納法的理論的特點是：我們從經驗發現有些結論是假的，因而推斷設定的前提是假的。這就是負責清拆工程的辯證法。當錯誤和混淆掃清之後，腦袋就準備好接受啟發、直接看到和發現真理。亞里士多德將由演繹法得到的真理稱為定義，而不是定理，關於這方面的細節須細論，只要記住認為是基礎的東西，不管叫做定理、定義還是甚麼，據稱都是不證自明的。它們的真實性是任何人都一目了然，所以它們顯示的不是表象而是實質。這是演繹法邏輯，其特點是它所有的命題都是已得到證明，因為所有從一個已經證明的命題得出的，都是已經證明的。

得到知識的行為稱做神秘的交合（mystic union）。交合（union）這個字是性交的委婉說法，而性交則是啟發的隱喻。稱為交合，意思是指

求知者和求知對象在知識裡結合為一。不要問我這是甚麼意思，我不知道，可能根本沒有任何意義。亞里士多德都對這說法有點擔心，所以才為安全計，在課堂裡提出了另一個說法。他說：如果我們有真實的定義，真正不證自明的定義，那麼透過演繹法得出來的證明就沒問題，不然我們還可以拉扯一點憑經驗得出大概是真的定義。現在這個理論稱為歸納法，即是一個證據令它們的普遍化很有可能真實的概念。

在歐幾里德和亞里士多德用定理模式授課的時代，直覺論十分流行。在牛頓用歸納法授課的時代，歸納法是流行。現在兩證明的方法都消失了。

物理學和數學都失去確實性，引發兩個重大的發展，一是關於歸納法，另一個是關於證明。關於歸納法，亞里士多德有一個權宜理論，就是說藉經驗所作的歸納只是很有可能是真的，但這並不同證明。在科學哲學裡，傳統上這個理論取代了亞里士多德以歸納法為辯證法的理論。時至今日，即使亞里士多德學派的學者都捨棄他以歸納法為辯證法的理論，而取他的權宜理論。唯一例外是普樸，而普樸雖然認為科學不可能有證明也不可能有高度或然率，但他仍然支持亞里士多

德的原來理論。第二個發展是在邏輯和數學裡發展出一個新的證明論，主要的貢獻來自羅素和他的追隨者；證明可以更簡易地應用在邏輯上。一個命題的真實性如果不依靠事實，它就是一個定理，或是一個可證明的真實命題：它的真實性只須依賴邏輯的理由純粹來自它的結構。說它不管事實如何仍是真實，就等於說在所有可能存在的世界裡它都是真實的。有個例子叫做「所有人類都是人類」，其命題形式就是「所有 X 都是 X」，當我們將任何一個名詞代人「X」的時候，這個名題形式都可以產生出一個真實的命題。

數學裡的證明是不同的：在數學裡，一個證明是在一個數學系統之中：這是從一個系統裡的原理（axiom）衍生出來的一個定理（theorem）：在那裡一個系統的原理就是該系統的任何一套定理，其他定理都是從該系統衍生出來。當然這是循環的，所以對我們沒有什麼幫助。數學家作為數學家，是不會理會哪一個原理（axiom）系統在現實世界才是真理這個問題。這就是說，當他們管那個問題的時候，他們就會被視為是科學家，而不是數學家。數學家作為數學家，會研究不同原理系統之間的重要關係。是數學的系統？這仍是一個未有定論的問題，但數學家不是很擔心，所以問題仍是未有定論。

令很多現代哲學家預期科學與哲學之間有一個合理的分工：科學處理表象，它的證明是歸納法的；哲學處理實質，它的證明是演繹法的。只有哲學才能提出不證自明的定理。不用說，這是非常過時的想法，但從這個想法我們卻可以看到一些異常有趣的東西。

第十一章：形而上學的根源

理性的問題持續爭論了幾個世紀，使人們對科學化生活方式的理念深深懷疑。證明與科學化的生活方式是有問題的：沒有人知道究竟所謂科學生活方式到底是什麼模樣。這是歷史事實：除了短暫片面的一些嘗試外，從沒有人真正企圖過實行科學生活方式。開頭的時候，這點並不清晰，因為實行科學生活方式的計劃太令人興奮，而嘗試去實現這個計劃的同時，大家都強調這個計劃的幾項重要特色。這也是值得我們注意的事項，因為他們會繼續是傳統理性主義歷史里程碑。

以下是傳統或希臘理性主義沒有問題的幾點。第一，全人類皆手足：人類之所以分開我們和他們，純然是傳統習慣和慣例：歧視並無約束力，應早早撤除。第二，真實和表象：普遍自然科學的想法：表象應由背後的真實來解釋。第三，理性主義運動對一切迷信思想的敵視：非科學的神話與及「我們」和「他們」的分別都是迷信思想。而這個敵視擴展為敵視所有的迷信思想，特別是巫術，可能擴展至宗教；可能擴展至當地的法律：和自然法不同的是，當地法律純然是慣例，是傳統習俗，而它將人類分開為「我們」和「他們」。第四也是最後的是，道德自主源自每個人都有思想：所有人類都有腦袋，都可以為自

己去決定什麼是真什麼是假，什麼是對什麼是錯。最後這點，並非理性主義或希臘人所獨有：聖經神話的分辨善惡樹以及整個預言觀點都有同樣的特色。

傳統理性主義這些特色有三點是值得讚揚的；就是：對人類手足和自主權的信賴與及對科學的愛。對迷信思想的敵視是另一回事。無可否認，迷信思想沒有多大意義，但這不是敵視它的理由；大家都知道，迷信思想會傷害人，這可從不斷有個案顯示家長因為迷信思想作祟，拒絕讓孩子就醫，而最終被帶上法庭可見一斑。但我們亦知道，任何事物都可以造成傷害，就算是科學，甚至全人類皆手足這個偉大思想也可以用來作戰爭的理據。政治上來說，對迷信思想的敵視從古到今，都製造了巨大的痛苦折磨。我很遺憾，我的業師普樸，視傳統理性主義為一個高貴的幻象的哲學大師而我講授的有那麼多來自他的學說，他仍舊贊同和主張敵視迷信。

敵視是古典理性主義的一部分，即反覆強調的捨俗例、表象或地區主義而取大自然、真實及普遍性。這個中心思想有若干不同的變奏，奇異的變奏，可說是擁抱大自然而對理性與科學漠不關心。19 世紀美國思想家梭羅曾經身體力行。美國近代的一個社會重大變化和混亂時

期，出現了一場反理性主義的回歸自然運動，運動的一些成員試圖付諸實行。他們的宗旨是盡量不用現代科技和盡量置法律於不顧而生活。雖然我認為企圖回到大自然的懷抱生活十分愚蠢，但我也要佩服對那些認真實行的人的真誠，雖然他們也不算太真誠；他們之中，如人劈柴打水煮飯；男人則圍坐營火前吸大麻耐心地等候飯來張口。男人開始行使暴力，因為弱者要尋求法律的保護，所以運動無法持久。那些不喜歡法律的人有個重要的反對理由：儘管法律無可避免，它也是在「我們」和「他們」之間設下了屏障，故此原則上有問題。這點我們應該重複提醒自己。

放眼理性主義的歷史，打破「我們」和「他們」這道屏障的願望屢屢在不同層面的生活和以不同的方法表達出來。而當中最難以解決的是宗教問題。它經常困擾現代思想家，特別是啟蒙運動的成員，即 17 和 18 世紀，所謂理性年代追隨古典希臘哲學的科學家。當時的主要思想家認為理性，即每個人都能為自己的思考能力是人類最高的質素。不少宗教作家因此表明基督教可以也應被視為理性的，而因為生出來就是基督徒而接受基督教不是不太好的理由。18 世紀後期德國啟蒙運動一個重要人物孟德爾頌是猶太人，關於猶太教他說了同樣的話。當然，有兩個或更多個意見認為宗教是理性的，已足以證明這個

問題開放，未有定論。當時德國的一個對普羅大眾來說，是啟蒙運動代表人物的重要哲學家 and 劇作家萊辛寫了一齣著名的戲劇《智者納坦》(Nathan the Wise)，以存疑之名宣揚宗教自由的思想。萊辛經常被形容為懷疑論的倡導者，但他其實並非懷疑論者，而那些說他是懷疑論的倡導者的人也鮮有是懷疑論者；他們通常是理主義者。還有其他理性主義者反對宗教，因為宗教分化世界，這個看法也得到廣為認同。事實是啟蒙運動本身也是分化的；不論是宗教或反宗教都同樣分化。而顯然，有宗教的理性主義者和反宗教的理性主義者都錯了。不過，他們的錯誤顯然是高尚的，亦是人類手足宗教的一部分：每個人都應可享有正確的生活方式。

這個古典理性主義意念今天受到質疑，而質疑的方式則取決於他們認為某種證明是可能還是不可能。現今理性主義者陣營中最顯赫的哲學家都支持科學，而且通常接受歸納法的證明，因為歸納法的證明雖然不是百分之一百的肯定但到底足夠正立，我們對科學的信念的理由。近年，大部分哲學家都說歸納法的證明在科學上是站得住腳的，而意見分歧之處主要是科學之外有沒有什麼稱得上是哲學。一些人說哲學是不可能的，因為除了數學上的證明和歸納法之外沒有其他證明的方法，另外一些人則有哲學證明的說法。

哲學證明的想法違反傳統：傳統態度確認所有得到證明的命題為科學，而且必須接受。雖然哲學證明並非傳統概念，但它越來越普及；而亦有越來越多哲學家認為某種演繹法證明在哲學上是成立的：科學家以肉眼觀察事物，然後由此演繹出理論；哲學家則以心眼視物，憑直覺感知公理，並由這些公理演繹出哲學結論。在那些認為直覺是哲學證明的基礎的哲學家當中，一些哲學家說沒有哲學直覺這會事，一些則堅持說有。這就是當今兩個主要的哲學學派，他們都太過緊跟希臘哲學思想。

二十世紀有種想法，認為證明有兩類，一屬科學所有，另一種則專屬哲學；這個想法有別於傳統理性主義的理念，就是只有一種理性，那就是科學，也就是所有得到證明的事物。柏拉圖視之為理所當然。然而哲學證明和科學驗證明的區別早在希臘哲學有其根源，就是存在於它所創造的現實和遠象之間的分別，使一些人不管表象，而一些人則漠視真實。這個歷史背景說明了這個當代思想為何這麼受歡迎，特別是在科學界中。

啟蒙時代的哲學家相信科學可以拯救人類。傳統上啟蒙時代的哲學家

被劃分成兩派，一派是演繹派，不重視表象；另一派是歸納派，認為科學講求實驗或經驗，依據的是表象。而且，因為哲學歷史學家通常對科學歷史沒有興趣，他們不會講述啟蒙時代的哲學家對科學關注的問題的意見。他們不會提那個時期的哲學家關注的是什麼？為什麼會關注？這些哲學歷史學家討論的啟蒙時代的哲學時只是沉溺於「什麼是真實？」這個問題。描述一樣真實的東西可以說是描述它的「底層」或「實質」，意思當然是指藏在表象之下的真實。因為他們都理所當然地認為古希臘人是對的，科學的任務就是要撕開表象的面紗，窺探真實的面目。

第十二章：死胡同

證明在邏輯和數學裡可以成立，因為它們的命題能夠得到證明，就是它們之所以得到證明正是由於它們都是不描述任何事實：它們不帶任何有關世界的資訊；它們真是獨立於事實的；它們在所有可能的世界裡都是真的；以術語說，它們是分析性的。我們當然對分析性的命題沒有興趣，因為它永遠不帶資訊：我們希望得到的是一些能夠幫助我們掌握自己的生活從而得益的資訊。還有其他：「分析」性的和「綜合」性的命題，意指有不帶資訊的和帶有資訊的命題。

綜合命題是不能證明的。因此，古典理性主義沒法實行。古典理性主義部分能夠實行，或許應該實行，但仍然必須先行修改。我們需要一個新的、不要求有證明的理性理論。可惜今日絕大多數哲學家對於實踐理性主義那些值得探討的部分這個有趣問題沒有興趣，例如，我們如何促進全人類皆手足這個目標？如何令科學能夠更好地為人類服務？甚至乎我應該怎樣決定有意義地度過我的一生？他們寧願忙著尋求證明，或者比證明略低一級的論證形式，如何為當前的信念找到合理辯解：他們假設我們會喜歡現存的事物，於是尋找方法證明這個假設。其實他們若停止尋找這些證明，改為檢視他們的假設有什麼差

錯，然後尋找方法去消除或改善這些差錯，就會好得多。

知識可以是一個先於經驗：「先驗」(*a priori*)的真實命題；這就是說，這個命題的真實性是獨立於經驗，不是從經驗得來的。這個命題如果屬分析性 (*analytic*)，那麼這個知識由正式的證明成立；如果這個命題屬綜合性，知識則藉直覺成立。知識也可以是依靠經驗得來的，可以稱為「後驗」*a posteriori*：這種命題須藉經驗證實，或說以歸納法證實。除了上述兩類之外，沒有人提出過任何第三類證明的概念。邏輯和數學的知識，是真實的先驗分析命題；依靠經驗得來的知識就是形而上學的知識。這三個知識範疇都有例子：邏輯的知識、科學的知識和形而上學的知識。

讓我提出一些經典例子。

第一是分析性的知識，其標準例子是「所有人類都是人類」這個命題。這個先驗分析命題，其真實性是無可置疑的：是可以證明的。康德所提的先驗分析命題的例子是「所有球體都是圓的。」但這是否一個正確的例子卻是可以質疑的，亦被一些邏輯學家質疑過。即使是「所有人類都是人類」這個命題，也跟上述所舉的例子不同，其地位同樣也

是可以質疑的。但上述的例子卻無異議地為人接納為可以證明的、真實的先驗分析命題。另一個標準例子是，「如果今天下雨，那麼今天就是下雨。」順帶一提，由於所有分析性的知識都是先驗的，而從來沒有人提出過可以有後驗分析的知識，我們可以直接稱分析性的知識而毋須特別註明它是先驗的。

第二是後驗綜合知識，其標準例子是「我牙痛」。偉大的小說家毛姆說，哲學家們所說的就好像其他痛苦都不及我自己的牙痛重要。他的說法有點不公平：提出這個例子的哲學家可能從未牙痛過：他們想提出的例子是他們認為無可置疑的綜合知識。作為一個例子，它實在不錯；但這並非一個真實的例子：像那樣的聲稱經常被醫師成功證實不可信。另一個例子是牛頓的力學，絕大多數正宗英國哲學家斷然稱為綜合歸納從經驗的知識，但康德提出異議；康德及非歐幾里德幾何學，宣稱這是綜合經驗前的知識。

第三，先驗綜合的知識，就是上述康德提出的例子。

這裡需要避免兩個混淆的地方。第一是歷史上，上述的用語是從啟蒙時代重要哲學家康德來的，他認為所有知識都是科學的（「知識」

knowledge 跟「科學」science 是同義字，意指所有已經證明的命題，不論以什麼方法證明)，但今日的狀況已不是這樣，因為有這麼多哲學家宣稱所有後驗綜合的知識都是哲學知識，或更確切地說，是形而上的知識，他們不同意的只是先驗綜合的知識是否存在。反哲學的人、分析學派或實證學派說根本沒有形而上的知識；其他學派 — 或許是其餘學派的絕大部份 — 不同意這個觀點。反哲學的人用以下的方式證明形而上學不可能存在：如果它可能存在，先驗綜合的知識便可能存在，而這種知識不可能存在。

當然，這個證明顯示哲學不能幫助我們追求更好的生活方式；所以推翻這個說法十分重要：形而上學是有的，不過它不是先驗綜合的知識。反哲學的人摒除這個觀點，因為在先驗綜合知識之外，就只有數學知識和從經驗得來的知識。這個觀點是錯誤的，因為可以有完全不是知識的形而上學：形而上學可以是一種猜測：我們可以有極好的理論提出新的美妙的生活方式。反哲學的人會問，他們為甚麼要相信理論？關於這個問題，有兩個答案。第一，提出新的理念不必意在說服誰：哲學不是宗教的代替品，哲學理念是要來審驗的，不是要來相信的。第二，不必相信也可以嘗試！

第二個需要避免的混淆之處是，不要墮入試圖解答「愛因斯坦的理論屬於哪一種知識？」這種問題的陷阱裡。好些人寫了好些書為解答，他的理論究竟屬先驗知識還是後驗知識？也就是說，究竟這個知識是否依靠經驗得來，就此而展開辯論。當然，認為先驗知識的人，都會視它的命題為分析性的。至於其他，則會視之為綜合的。但他們都忘記了愛因斯坦的理論不是知識，而是猜測，所以「愛因斯坦的理論屬於哪一種知識？」這個問題，不應該回答，而是要重新表述。

幾百年前絕大部份物理學家和理性主義的哲學家，曾斷言牛頓的萬有引力理論是不能再改得更好的知識。他們有些人為這個知識屬先驗還是後驗而辯論不休。現在我們知道它不是知識，以及是可以改良的。

這令情況變得複雜：工具主義學派的哲學家說，科學只不過是一件用來做預測的工具，既然牛頓的理論仍然用來做一些預測，所以沒有做過任何的改良。但改變不了的事實是，科學家說牛頓的萬有引力理論不能再改良，因此聽到愛因斯坦的理論時，他們都大感震驚。這個話題說到這裡就夠了。所以有關知識的討論，究竟先驗證還是後驗，至少康德學說有關的討論，已經過時了。

現在哲學家之間主要的歧見是，哲學是否在科學傳達的資訊以外帶來更多的資訊？如果是的話，那又是什麼資訊呢？這是一個關於科學和哲學的工作和方法的爭論。要為科學和哲學達成一個圓滿的和解協定，最簡單的做法就是提出以下的區分：科學的目標是實用的，它的方法以經驗為依據；相對地，哲學的目標是提供指引，它的方法是直覺的。

科學和哲學之間這類和解協定貶低了所有思想；它將形而上學貶低至不復辨認，只在科學沒有意見的情況下，才可以發表意見；它亦將科學貶低至失去原貌，令它在所有重要的問題上不得發聲。古代工具主義者早已提議科學以經驗為依據，只是研究表象，而不顧及實質。解決了這個問題，接著的問題就是：哲學能否觸及實質？剩下來在接受科學和哲學之間這個和解協定的人當中，最重要的爭論，關乎哲學的內容：有些說：哲學方法，藉着證明一些先驗綜合命題，能帶領人們發現實質。其他人則否定這個說法，認為根本沒有先驗綜合知識。這就是現在兩大主要學派的思想，一個是分析性的，反哲學的學派，否定哲學裡有任何資訊內容。另一個是現象學派，以直覺的運用尋找哲學的真理。

沒有人會否定以經驗為依據的科學是一件有用的工具，工具主義的說法則是科學只不過是工具而已，準確點說，工具主義認為科學可以很美麗和很令人有滿足感，但與描述實質無關。為甚麼？

最簡單的答案，是教條主義的答案：科學跟我們的哲學有衝突：但科學不能照它所說的表面意義了解，它只是從對事實過去的觀察，得出未來事實的觀察的結論。例如當代的物理學不同意亞里士多德的學說，因此一些正統猶太教徒和羅馬天主教會寧願要亞里士多德，因此他們否定科學所說的有任何實質性。這不是新鮮的招數。首先抱著這種觀點的人是古希臘的天文學家，其中最偉大和最有名的是托勒密，他亦是一個非常重要的占星家。他們跟隨柏拉圖和亞里士多德的理論，認同行星運行的軌道是圓形的。但觀察到的行星運行軌道卻不是圓形的。這個不一定是錯誤：表象是誤導的。但希臘人希望他們的理論能夠保護那個現象（現象即是表象）：他們想要科學的解釋。可是這不能夠做到：解釋是演繹的，從真理而來的演繹是真理，所以從關於實質的陳述邏輯上不能演繹出關於表象的陳述。今日這個難題還是困擾著我們，除了普樸之外，沒有人處理過它。即使他沒有說：由於理論會修正觀察，解釋就不能是真正的演繹，因為錯誤的觀察不可能從（假設是）正確的理論得出，但我不用講細節了。這個證明了哲學

的問題往往是格外困難的。

科學既是關於真實事物的理論也是表象的解釋，這個概念需要修正。科學只是一件工具這個概念是個很吸引人的修正，它將我們的理論分成虛構的敘述和形而上學的真实主義。對於那些感到科學冷漠，忽視生命中高層次事物感情、藝術、文化和信仰的人來說，這個觀點特別有吸引力。最極端的理性主義者認為藝術只不過是科學研究的對象，音樂是製造聽眾情緒反應的聲音，圖畫則是一塊塗上油彩以製造令人愉快的幻覺的畫布，等等。非理性主義者喜歡這種極端的理性主義，因為它是狹隘的，迫使人承認生活中真誠和高尚的一切，例如感覺、藝術、文化和信仰，完全在科學之外。二十世紀其中一位最著名的哲學家沙特，深信科學化的心理學是行為主義，因為行為主義者會在心理學的實驗室裡做實驗；然後他發現佛洛伊德學派的心理分析法，感到十分贊賞，他認為妙不可言，但不是科學；他認為這是哲學，而哲學比科學更令人興奮和更真實。

有些撰寫哲學方法的哲學家對科學觸覺敏銳。其中最重要的是柯林伍德，他是發現羅馬時期不列顛重要的考古學家。他雖然主要是做哲學，但數十年來他的哲學都被忽視，最後被一些非理性主義者重新重

視。他篤信天主教，是個信仰主義者。他認為哲學給予科學它的基礎，而這個基礎是因為信而接納。他所屬的一群哲學家迫使理性主義科學哲學家面對科學和形而上學交織在一起，因為兩者都處理真實、本質和自然的問題。雖然他是維護形而上學，但卻是個局外人，因為他同時維護科學和形而上學，這與它們之間的和解協定理論相反。現在最受歡迎的兩位哲學家是，分析學派的創辦人維根斯坦，以及現象學派的創辦人胡塞爾，他們都接受那個和解協定，所以在不對科學抱著敵意的態度下，盡其所能地忽視科學。他們亦嘗試各自用自己不涉及科學的方法去解答懷疑論者的問題，因為他們認為科學的方法是以經驗為依據的，而哲學的方法則是基於直覺的。他們之間雖有差異，但在哲學基於直覺這個看法方面卻是一致的。

維根斯坦相信先驗綜合的知識不可能。這樣看來他好像沒有甚麼可以用來反擊懷疑論，因為他不用科學也不用邏輯。但他有一個新主意，他說整個討論是發生在用言語 — 任何言語 — 的人們之間。語言的存在證明懷疑論者是錯誤的。

這是信仰主義的一個隱藏版本，就是說除非作為信仰接受某些東西否則一切討論都不可能。維根斯坦不打算告訴人怎樣選擇他們的生活方

式。他將這個歸入專門的研究，同是肯定提出生活意義這個整體性的問題的可能，所以他否定尋找新的生活方式的可能。他的哲學是空洞無物，而且必然是保守的。分析學派的哲學回應這個反對意見時，並不否認這個指責，只是回敬說所有哲學都是空洞無物的，而他們勝在有力地揭穿其他哲學家都是騙徒。

胡塞爾利用一個有點相似的概念，他談到語言和邏輯，在這我們不討論他怎樣談語言和邏輯了，因為我對他的理念未必有足夠的認識。他的思想高深得其學生要專注全力集中研究。他顯然在尋找確定性，卻同時盡力避免用科學的方法。他的中心思想是笛卡爾的起點和方向是對的，仍未越過懷疑論者，只因他去得不夠盡。胡塞爾努力將科學和我們從日常經驗得知的一切放在一邊 — 用他的說法，好比用括號括住然後自零基礎開始，建立一個無須宣稱「我在」也能得到肯定的哲學系統。他不用「我在」的假設，而寧可假設「我經驗到」：我能懷疑我是否存在，但不能懷疑我有經驗這個事實。他想尋找表象的實質。這是一個讓人驚訝的新概念；希臘思想家看不起表象而設法尋找真實；然後在如何解釋表象時就遇到困難。胡塞爾說，在表象的表面背後，有些東西是實在的：表象的本質。與其撕破表象的面紗和尋找其背後的真實，他嘗試仔細觀察那張面紗 — 不是以心理學家的身

份，而是以哲學家的身份：他要尋找現象的本質。

現象或表象有沒有本質？（「本質」（essence）這個詞語是「實質」（substance）或「真實」（the real）這兩個詞語的另一種說法）表象的真實應否屬於心理學？胡塞爾接納笛卡爾的實驗，認為笛卡爾在總結「我存在」這個論題時犯了一個邏輯上的錯誤，因為當中的「我」，不是像實驗本身，而是一個抽象概念。胡塞爾盡力避開抽象的概念，希望可以拿走表象的面紗，然後看到表象本質的本質原來就是真實的世界，那麼一切就會圓滿結束。但這沒有發生，也不能發生：他建議我們毋須假設任何抽象事物，亦毋須假設我們有甚麼特別經驗，但我們需要承認我們擁有一個語言和對它的了解，已經讓我們知道會有甚麼經驗出現。由此他徒然希望得出有關我們身處的世界的一些結論。然而語言的存在和性質是一件關乎經驗和科學的事。

胡塞爾在將近逝世時寫了一篇令人感動的論文，他是一個經歷過納粹迫害的猶太人，他在那篇論文中說他那個時候的動盪，部份責任歸咎於理性主義運動，包括他自己；有些事件是因非理性主義力量的政治力量抬頭而起的。他認為理性主義的缺點造成那個時代的不幸，在某程度上他的說法無可置疑和表現出他的氣度。與此同時，他最著名的

大弟子海德格曾經有一段時間加入了納粹黨，並阻止他的老師使用大學圖書館。由此生出一個問題，海德格爾的哲學是否屬於納粹黨的哲學，還是他一時之意加入納粹黨是否屬於私人事務？現在這成為一個流行的問題，因為他的門生堅持他的政見與哲學無關。這就表示哲學家寧願宣稱哲學在政治上是無意義的，也不宣稱它在政治上是錯誤的：人們依然寧願欺騙自己，也不願對他們的英雄說半句批評的說話。

海德格爾說人的本質是恐懼和無聊，都是我們必須克服的。我以為相當清楚他說戰爭是達到克服兩者的方法，但令我驚訝的是我對海德格爾的文本的解讀，並不是標準的解讀。該文本確實是艱澀，容易導致多種詮釋。困難之一是海德格爾的本質跟傳統相去甚遠。有關本質的主要傳統論點是，本質是完全不能改變的。海德格爾經常以新方法使用舊術語，但又不解釋那些新的方法。這或許是由於那些新方法與全人類皆手足的哲學思想相去甚遠。

我不知道是甚麼令海德格爾說人類的基本素質——即最能代表人類特徵的素質——是恐懼和無聊，不是獨立的力，和為自己思考的能力。我也不知道為何他那著名門生沙特說，人類的本質不是恐懼和無聊，而是恐懼和噁心。那麼不如說人類的本質是性和暴力，或者更好

的是愛和仁慈，或是再好的是愛和同心協力也無妨。

海德格爾說對死亡的恐懼是破壞生命的東西，人一定要克服這個恐懼。這是他最著名的概念之一；但很久以前伊比鳩魯已說過了，而且說得更好。死亡令人問：「生命有什麼意義？」。如果怎樣也好我的生命終會以一個土饅頭終結，那麼怎樣過這人生有甚麼關係呢？這個問題自古就有；希伯來聖經中有一篇極好的書卷，叫《傳道書》，專門探討這個問題。海德格爾發現除了傳統，就沒有甚麼能夠給生命賦予意義。尤其是他蔑視科學，以及認為他自己無須為科學家們處理的問題而煩惱，因為他們只是為了方便，不是真實。他也認為科技帶來很多害處。關於他對科學和科技的蔑視，或許他有一些另外的想法：在論述關於發現的課題時，他是有點看好的，表示即使尋找表象也有可取之處，有些表象也不是表面得不足以挑戰他們的學生。這個講法根本不是什麼讓步，又或這個讓步，就是說科學和科技提出了新的——真正全新的發現，因為科學是理論上的，而它的理論讓人窺探到。

沙特稱自己是海德格爾的門生，並將他的哲學命名為存在主義，令海德格爾聲名大噪。海德格爾否認自己是存在主義者。甚麼是存在主義？沙特在其自傳《論剽竊》（The Words）的結尾中寫道：整個事情

都是一個騙局。這不是沙特獨有的想法，海德格爾也有類似的概念：他其中一部著作《Woodcutter's Paths》，意思指甚麼地方也去到的路。沙特之所以這樣受歡迎，原因可能是他說我們必須為生命尋找意義，以及我們每一個人都必須為自己尋找。如果一個人對自己坦白的話，那麼他就不會犯錯，唯一錯誤的是自我欺騙。

沙特說當我們發現自己對自己說謊的時候，我們會覺得特別的噁心。他用很多有趣的故事說明這個道理，那些故事毫不留情地揭露人性弱點。舉例說，他有一個故事叫「Ecstasy」，講述一個女人嫁了一個性無能的男人，她假裝想要離開這個男人，但其實是她自己暗中破壞自己的逃走。他有一個更恐怖的故事，叫「The Wall」，內容是講述一個男人在面對執行死刑的人時，合情合理地選擇背叛自己的朋友，而他拒絕承認這個事實：他假裝在他的朋友一一被捕的時刻，他們應該不在那平日藏身的地方，所以他告訴當局這個地方，結果他的朋友都被抓了。他在其最重要的哲學著作《存有與虛無》(Being and Nothingness)裡，論述人是極之擅於自我欺騙的。

作為一個哲學家，沙特雖然認為自己道德上冷漠，但作為一個公民卻是勇於承擔。他要求阿爾及利亞獨立，以及反對當地施行酷刑。然而

面對共產主義，他就沒那麼勇敢，對於史太林及其政權所犯下的罪行，他也是言不由衷地文過飾非。他是一個相對主義者，儘管如此他還是要求道德自主。這是有問題的：如果容許犯罪，那為何不容許他律？

沙特在這個難題上掙扎，迫使他放棄存在主義。他的著作《Being and Nothingness》的教訓或許仍然存在：生命是荒謬的，人類企圖成聖，可是一旦達到目標，那麼人就不再是人了。人性的目標就是要超越人性本身，所以是荒謬的。我不明白：為什麼是荒謬的呢？也許他的意思是說生命是無意義的，因為我們都以不可能的目標為目標。

沙特的朋友卡繆在一篇簡短精彩的論文裡強而有力地說明這個觀點，那篇文章叫〈The Myth of Sisyphus〉，裡面講述希臘神話裡的暴君薛西弗斯被施以永恆的挫敗這種可怕懲罰的故事。他較為人所知的是其小說《異鄉人》(The Strangers)，博得沙特一個非常有趣的書評。故事裡的「陌生人」是一個平凡的中產人士，他被控謀殺及判以死刑，這或多或少是因為陪審團認為他是個冷漠無情的人。卡繆說那個「陌生人」是耶穌基督的負面形象：耶穌基督有福音，即是有信息，「陌生人」則沒有，這令他負面。但他是個基督象徵，因為他承認了自己

沒有信息這個事實，因此若果或當有信息來到的時候，他就可以接收。卡繆並非相信將會有福音（信息）到來，但他認為我們必須為此預備這是存在主義者對荒謬，或生命是荒謬，或生命是荒謬的理論。

第十三章：科學是甚麼

理性時代的理性主義的追隨者，對於理性主義的意義，跟現代的理性主義的追隨者有重大的分別。這顯示了古典理性主義者遠比當代的追隨者更值得尊重。

啟蒙運動時期的理性主義者要尋找更好的生活方式，就是科學的生活方式，目的是為了實踐人類同源的理想。相比之下，當代的理性主義者——主要是在一些重要大學裡的教授——埋首於尋找理由支持他們現今的生活方式。他們想要重新鞏固現狀，而不是尋求進步。沒法找到理據沒有令他們洩氣，反而令他們一試再試，因為只要他們一直試下去為現狀尋找辯解，他們就不是試圖改進，而他們喜歡現狀，或許這是因為他們是顯赫的公民。

古典理性主義樂觀和強壯，以為所有人爭取一個更好的世界為目標；現代的理性主義則死守着一艘正下沉的船。今日的理性主義者益發嚴厲地批評非理性主義者，但同時更著力去逃避非理性主義者對科學的批評。他們假裝他們認為科學就是理據的觀點沒有任何人挑戰，即使有也不是認真的挑戰，正如他們快要證明那樣。

在這裡，我對一群提倡古典理性主義的人表示敬佩，對另一群表示他們稍嫌虛偽；又認為不是理性主義的哲學家最差。為什麼？由於在邏輯和數學之外沒有證明，所以問是不是誰的觀點正確。啟蒙運動時代和當代的理性主義者支持科學就是證明這個概念；非理性主義者也認為他們的觀點是得到證明的，雖然證明的方法不一樣；他們反對理性主義者所理解的科學。上述三者都認同科學是證明這個觀點。但只有現代的學派仍然堅持死守一個已被駁倒的錯誤，這與幾乎所有哲學家相反：（不計一個可能出現但罕見和微不足道的例外）沒有哲學家會提議在成立的批評面前仍堅持他們的看法。這是教條主義的行為，沒有人贊同教條主義。啟蒙運動有錯誤，但它的錯誤是可以理解的，甚至是值得讚賞的。科學是證明這個傳統概念從來都不清晰，但所有人都明白其必然結果，有希望建立一個以普世科學為基礎，實行人類同源的生活方式。維護大致是現有生活方式的當代理性主義者的錯誤則完全不是這樣。

維護理性是證明的理性主義者當然不會接受這個指控。他們會反駁說，他們對任何情況下的理性的信念都關注。理性的信念有何重要呢？我不知道。讓我告訴你經驗主義對它的觀察：任何自認是理智代

言人的哲學家討論到這個問題，不管年輕年長、有無名氣，終於都會達到這個底線：他們會說，至少他們支持科學，反對迷信。由是我們可以看到：在科學為生死存亡奮鬥之際支持科學是一回事，但在科學已是當道的意識形態時支持科學又是另一回事。在迷信當道，為害作惡，阻止社會進步的時候，而世上仍有這樣的落後地區，反對迷信是勇敢而值得敬佩的。但在現代社會，反對迷信則容易得很，也沒有什麼意義。

躲在對非理性主義的敵意的背後是可鄙的：非理性主義顯然是不對的，因為我們叫我們關掉腦袋，雖然腦袋是人類最厲害的工具；但非理性主義愚蠢不等於理性主義是對的。我們需要一套新的科學理論，既能促進啟蒙運動崇高理想的發展，亦能免蹈它的承諾的覆轍：這些無法實現的承諾，結果是鼓勵了非理性主義者、反人文主義者的運動。

啟蒙運動並非很清晰科學是什麼，但合理地沒有困擾得什麼也不能做：整個理性時代，科學不住壯大起來，引發更多有趣的結論成為優先要做的事情。同時，牛頓的理論，以當時的人對科學模糊的了解，是科學上的極大成就：令所有企圖推翻科學的力量無法成功，並令人感到啟蒙運動宣揚科學是最可靠的概念確實可信。今日我們說科學的

成就更加偉大，但不幸我們所指的是克服自然的力量，而不是去解自然的能力，是指原子彈、酸雨，而不是以理智和人類同源的襟懷尋人類救贖。這是一個很大的倒退。

科學和啟蒙運動的理想能否並存呢？當時的運動是個科學的運動，同時也是個人文主義的運動，視科學與人文主義二而為一。當運動陷入錯誤已從愛因斯坦和盧梭的著作清楚可見，它所有的意念都備受審驗，從最大的假設開始，即科學是人類的救贖。在納粹大屠殺猶太人發生之後，人們已經難以認真看待「科學是人類的救贖」這個概念，但研究錯誤出在哪裡，是有意思和重要的：幾乎可以肯定，下一次大屠殺會涉及核武，全人類勢被滅絕。科學能否仍然救贖人類？如果不可以，為什麼？

如果科學是已經證明的命題，因為這樣的科學無懈可擊。宣揚科學當然很容易，但這不會令科學家無懈可擊，即使科學能夠令他們與眾不同。有以為，科學家的產品要經過一個過濾器：證明了，就會成為科學，否則就不是。科學的產品，好的會成為科學，其餘的則摒除在外。啟蒙運動的哲學家說，研究員誠實地、謙遜地、願意完全向真理委身去做研究的話，他們的產品就會完全是好的，即是已證明的理論，即

是科學。但當他們變得有野心，就可能得出不穩當的概念。為安全起見，我們必須反對所有未經證明的東西。

一個人可以錯但勝，也可以對但敗。啟蒙運動的思想家認為科學是例外。他們說，在科學裡，運氣在進步的一方：無論怎樣，完美的研究員得出來的研究結果都必定是完美的：研究員可以為了諾貝爾獎而努力，他們的虛榮心可能造福人群。最偉大的近代科學家之中有些跟納粹黨合作。這個難以接受，因為人們仍然抱着啟蒙時代的想法，認為邪惡的人不可能做出好的科學。還有，可怕的資訊有時為了科學的公共關係而被封鎖。這是不對的：科學的價值在於它追求真理。將科學的公共關係置於真理之上，就是放棄科學，放棄了啟蒙運動科學帶來救贖的希望。

科學的成功往往取決於分工，而不是每一個環節都成功的。今日我們在它的範疇裡整體地思考他們所有的行為，而不是分開個別地思考。所以當科學可貴和可惡的部分分割不開的時候，為什麼要無保留地整體讚賞科學的研究？

這個問題是危險的，因為它可能會迫使我们放棄思考。儘管所有事物

都混合了美好和邪惡，我們仍是譴責罪行而表揚高尚行為。那麼為何我們會認為科學是好的呢？符合理性主義的答案是科學滿足了我們的好奇心，也幫助我們去尋找生命意義和可能是最好的生活方式。一般而言，研究可能會帶來一些惡果，但我們仍是評定它本身是好的。

這並未解答我們的問題，只是一個起點：沒有人反對科學，但舉例說，投放於科學研究或科學教育的公帑，有說是太多也有說是不足。這樣的事情是怎樣決定的？這是決定是理性的嗎？甚麼令它們理性？科學是否認同它們？科學家希望科學得到更多的資助和尊重。他們要與其他團體競爭。這個競爭要如何解決？應該如何競爭？

科學是一個交織在現代社會裡的一個複雜系統。或許現代社會應該作為一個整體看待，而科學則看作不比現代社會更好或者更壞。科學傳統建議我們分開審視一個事物，通常稱為理想化，但不是指它們是理想的，而是指我們想像這個事物在理想的環境下的狀況，也就是說當作那個事物與其他事物完全隔離。理想化是不是一定對的？在討論一個項目對整個系統的影響的時候，當然不是。特別是科學不應從科技抽離，當科技使用在邪惡的用途上時，科學就要為那邪惡負責，科學不能假裝科技與他們無關。科學家不能只將科技帶來的好處歸作自己

的功勞，而拒絕接受它帶來的惡果的指責。

讓我們再試驗一下啟蒙運動的意念：我們姑且不去理會科學是知識世界裡一個重要的部份、教育制度裡一個中心環節、是一個偉大的企業和有名望的社會階層這個事實。讓我們理論的層面看科學，比如說當作是一項研究。研究是由政府和企業資助的。這令研究變得實在，充滿好的和惡的。那麼就讓我原本的思路回想。研究是為追尋真理而追尋真理，不管怎樣去運用，也不管是誰和基於甚麼動機去運用科學的理想化，就是將它作一套命題看待。那是甚麼樣的命題？姑且說是已經證明真確的命題。然後怎樣？答案是我們應該去檢驗那些證明，以及要問哪些命題是可以被證明的？這個將會帶到科學的方法，就是驗證命題真偽的方法，以及帶出這個問：命題要符合提出甚麼要求才能證明？

先看亞里士多德的答案，然後看柏拉圖。當然柏拉圖是先於亞里士多德，但亞里士多德的理論造成很多混淆，可說到現在還是混淆不清。柏拉圖和亞里士多德說，經過了歸納性的批判的過程之後，意見被駁倒了，準備好心靈去看那道光，而這道光啟蒙的結果是一系列命題，從這系列命題可以演繹出柏拉圖稱這些命題做定理，而亞里士多德則

稱之為定義。

亞里士多德有關定義的理論是非常有問題的。這個理論要求每一個學術領域和每一個研究主題都必須先下定義，然後為那個學術領域內使用的術語下定義，以及該領域內的知識都要從定義演繹出來。每一個術語都必須下定義這個要求是眾所周知的，亦是很多認真看待這個要求的人都不斷重申各努力遵從的事情。但這很容易看到是不可能的：要為一個術語下定義，至少需要兩個其他的術語才辦得到，因此想要遵行這個要求去為所有術語下定義，只會令情況變得更糟。要思考的是，舉個例，「人」的定義，即是說「人類」。（順帶一提，已定義的術語是一個族類或動植物種類的恰當名稱，它的英文寫法是由大楷字母開頭，例如 Human、Horse，諸如此類。）「人類」是「理性的動物」：要定義的術語等如兩個術語的重疊部份。我們現在變了有兩個術語，每個都須要下定義。之後我們就會有四個術語：這樣做下去，我們要定義的術語似乎就會越來越多。

這個情況可否避免呢？是可以的：如果要定義的術語也用來作定義用語的話，那就不需要無限的術語：這就是所謂的「循環論證」。現代語言哲學家蒯因說所有字典都是循環論證式的定義，因為一個定義中

被定義的詞語，在字典的另一個部分會用作的定義的詞語。正因如此，我們無法使用一本我們完全不認識的語言的字典。今時今日大家都同意循環論證無法避免，但傳統哲學家通常都是亞里士多德派的，而他們反對循環論證。正如邏輯學者所說，那就需要一些未定義的術語。

邏輯學和數學的照例先建立一個由未經定義的術語寫成的定理。於是出現一個問題：該怎樣理解那些未定義的用語？這個問題很惹笑：當我們尋找一個定義，比如說「人類」，其實我們已知道人類是甚麼，我們所追尋的是人類的本質。另一個例子，我們尋找水的定義時，追尋的不是水，而是水的本質。定義稱「水是冷和濕的。」，就是描述水的本質，而不是說明「水」這個字的意義。要明白或解釋一個字的意思，其實有很多方法，定義只是其中一種。一個字詞的定義，從右至左，“is”在當中，其左邊是那個被定義的字，右邊是定義。這叫做「用語上的定義」，以一個簡短的說法來表達一個詳細的意思。由於這純粹是用字，所以按照約定俗成的規則永遠是對的。這就是康德所說的「分析真理」：「人類」這個詞語，定義是「理性的動物」，所以「人類是理性的」這句說話是正確的。我們透過分析證實這是正確的（「分析」這個詞語在希臘文中意思是「解剖」或「拆開」）。將「人

類」這個詞語拆開，它會變成「理性的動物」；而理性的動物是理性的，這個在邏輯上顯然正確。

當我們使用兩個不同的定義時，麻煩就會出現。假如某人將一個字定義為某件事物，而另一人又將這個字定義為另一件事物，我們就會覺得混淆，同一個字有兩個不同意義往往是會令人混淆的，這種混淆與哲學的關係不大。

但當「定義」這個詞語的兩個意義混淆——即用語上的定義和本質上的定義——這就與哲學扯上關係了。若果「人類」這個詞被定義為「理性的動物」，那麼人類是理性的這個說法是分析上真確。若果「人類是理性的動物」是一個本質上的定義，那麼它就不是關於用語，而是關乎物種，包括你和我。「像你和我的人類是理性的」，這個說法就不是分析性的，而是一個理論。我們可以從以下的問題看得更清楚：有智慧的外星人是不是人類？這可以是關於我們決定怎樣用一個詞語的問題也可以是關於有智慧的外星人的生物本質的問題。這兩個意義不應該混淆。

康德，將傳遞知識的分析性的和綜合性的命題，按照有是否依賴證據

支持分類，試圖藉此澄清亞里士多德混淆了的定義的地位：定義往往用來表達已證明的事物的本質，遭到挑戰時，被挑戰的人會很驚訝地說：怎能挑戰一個純粹用語上的慣例？

柏拉圖的方法比較簡單：定理的真相絕非依靠用字的協議，而是存在於每一個有思想的生物都有同意那個定理是真實的能力。他最有說服力的例子是歐幾里德的幾何學，公認為是毋庸置疑，直到愛因斯坦提出挑戰。

傳統上，數學被視為是科學之母，因為數學是芸芸科學之中最具確定性的一科，而科學是等同證明，即是確定性；相比之下，今天沒有人把數學當作是科學的一部份，因為科學是經驗性的學科。於是我們又回到康德將所有知識分成兩個的二分法，一個是分析性與綜合性，另一個則是先驗與後驗。

大多數對科學有深入的見解的哲學家都會被稱為科學哲學家。科學哲學這個名詞，是新近的用語，它的舊式叫法是「認識論」：epistemology 或「知識的理論」theory of knowledge。今日，「知識的理論」這個名稱意指科學，不管科學而尋求以常識理據支持知識的認識論的思想：

今日用「知識的理論」這個名詞的人假設科學可以處理專門的知識，而哲學家則處理常識性的知識：他們會參照那些宣稱是知識的常識的理據：那些宣稱的性質是甚麼，以及在甚麼條件之下會以常識之名得到確立？

哲學上，從常識尋求證實知識的理據是錯誤的做法。每一個理據都很容易在一個結構之內討論，但卻很難，甚至不可能地討論。那是因為日常知識的宣稱是在一個大家都明白的背景作出的，而那個背景包含了什麼知識的宣稱可以接受的慣例，所以不會出現問題。若然有懷疑，便會問律師，而不是問哲學家。而且，拘泥於常識會變得太過教條主義，因為常識會隨著時間和地點改變，科學也會徹底推翻常識：事實上在過去一個世紀，科學已經推翻了很多想當然的概念，今天那些概念早就被遺忘了。

那麼不如我們擱下「知識的理論」和「認識論」這些名稱的新概念，而它們傳統觀念，即等同「科學的理論」和「科學的哲學」。讓我提醒大家，非理性的哲學家有一套截然不同的科學哲學，是理性的科學哲學家們刻意無視的。當中不無道理：非理性哲學家的工具主義輕視科學，視科學為只是一個預測的工具，目的是將關於宇宙的知識歸為

形而上學所獨有。理性主義的科學哲學家反對非理性哲學家的工具主義，希望證明科學的理論可以令人增長知識。他們只會在無法證明科學的理論可以令人增長知識的時候，才會提出工具主義。這樣做不是不尊重科學。理性的科學哲學家在否定科學有告訴我們真實是甚麼功能時，並沒有將這個功能歸入形而上學。相反，他們肯定科學有指導生活的功能，認為只有科學才有這個作用。這是現代的理性主義者認為他們有責任反對形而上學和迷信的原因。陷於沒有知識內容的科學，又沒有其他東西可以依循，他們變得對所有理論性的問題都過度懷疑。

總括來說，非理性主義者倡議工具主義，是為了令形而上學增長人的知識；至於理性主義者則低貶形而上學的用意，則是推崇科學為生活的指南。理性主義者和非理性主義者的不同之處在於他們的目的，但思想上他們同屬工具主義者。

康德的兩個二分法，即是將命題分為分析性與歸綜合性的，以及是先驗與後驗的。這個分類並不包羅所有命題，只是處理已知的命題。舉例說，這個系統，不包括矛盾，因為矛盾是錯偽的，所以它不是知識，當然也不是分析性或綜合性的知識。人們可以討論並非知識，但可能

是知識的東西；也可以只是討論，可能是知識，或有機會會成為知識的命題。這些命題被稱為「可以證實的」，即使這是一個非常誤導的名詞，因為這個名詞的意思其實是可以證實或推翻的意思；今日我們所用的名詞恰當得多，那就是「可以決定的」：一個命題如果有方法定是真是偽，這個命題就是「可以決定的」。用潛在知識代替知識即可擴大康德系統的引用範圍。但這無關重要。另一個擴大康德系統的引用範圍的方法，是去討論任何方式的以理據證實一件事物的真偽對錯，而不單是證明。哪類命題可以被證實？在這類命題之中，又有哪個部份是事實上已得到證實？特別是，已被證實的部份，是不是科學家告訴我們得到證實的事物？

一個尖銳的問題就出現了：科學哲學家究竟能不能糾正科學家？一個哲學家能不能透過研究科學家想憑經驗驗證的命題的特徵協助科學？

第十四章：經驗主義的舊與新

現代民族主義的使徒，培根和笛卡爾很看不起他那個時代假科學之名進行的東西；他們放眼更出色的科學和更美好的世界；他們認為自己的工作是對科學發展的貢獻。今天的哲學家反而要求一個只是做哲學的人有什麼貢獻簡直匪夷所思，甚至荒謬絕倫，特別是他們不應該斗膽自稱有能力去改善科學：科學研究是科學家的工作，與哲學家無關。他們也不應該斗膽自稱有能力改善社會或政治狀況，因為這屬社會或政治科學家或其他專家的事。那麼，哲學家的專長是什麼呢？

對於哲學家有資格發表什麼言論，實在不是有那麼苛刻的限制的：設若一個哲學家打破限制，作出一些貢獻，他們自然會得到科學家和其他相關專家的嘉許。倫敦皇家學會最近接納了哲學家普樸入會，正好說明這點。哲學家既不會反對科學家讚賞對科學有貢獻的哲學家，但也不會改變一貫認為哲學家沒有能力幫助科學家的態度；他們只會視得到科學家讚賞的哲學家為半個科學家而非純粹是哲學家；這樣，有這些能力的哲學家，便算是雙重職業的人。

而那些受質疑的限制實是加諸哲學而非哲學家：反哲學家聲稱哲學必

然是空洞的，同時所有不屬哲學的都成果豐碩。但要這樣做，每一次劃分什麼屬哲學或不屬哲學都要個別處理，且符合一個簡單標準。

這兩種看事情的方法相當普遍：世上有兩種截然不同看科學的方法：個別看，或看作現代社會結構的一部分。說任何人影響科學都是以科學家的身份，這是視之為社會結構的事；從哲學角度去提出支持理據是將科學獨立研究，例如說一個人的貢獻要是數學上的貢獻或科學上的，因為它一是先驗知識的分析，一是後驗知識的合成；因此，不是數學上的就是科學上的。然而這哲學反應是錯誤的：當愛因斯坦說休謨的著作對他的研究大有幫助時，愛因斯坦的意思是休謨證明了科學是沒有證明的！證明是否可能和綜合先驗是否可能是個重要的哲學問題。

此點維特根斯坦的首席弟子維斯當默認了，迄今我認識的人當中沒有誰就此收回對哲學的敵意。維斯當在討論驗證原則時就表明了這點：驗證原則是說，一切說得出的都是可確定的，原則上，我們能證明我們所說的是真是假。他說這是形而上學的討論，有關我們對世界的看法的討論；世界的性質就是這樣的，一切都明顯，沒有什麼是神秘的。故此，驗證的原則是合成的，按照它本身的理解，在提倡這個理論之

前必須進行驗證。維斯當持相反意見，他認為驗證原則本身不須先行驗證，因為這是習慣的問題。真理有自然的和約定俗成的。在蘇格拉底之前的哲學家和整個理個理性主義傳統都認為約定俗成的真理不及自然真理高等。維斯當認為，視自然真理比約定俗成的真理這個態度，本身就是約定俗成的真理。多麼令人失望啊！就如發夢的夢見自己的夢是真實一樣。韋伯在早一個世代反而有個更好的見解：對科學的信仰並非科學的一部分。韋伯是信仰主義者一類的理性主義者，既然理性主義的問題不能理性地解決，他建議，不如接受一些能令證明理性主義行得通的公理，而最好的公理正是「理性主義是最好」的。

當代理性主義者毫無保留的擁戴科學，這是很不符合哲學精神的。幸好他們不以為我們已處於最佳狀況，同時非常願見改進，但不幸他們不認為哲學可以帶來進步。休謨或許曾經幫助過愛因斯坦，但休謨之後，哲學是和必須是保持空洞。

哲學家可以怎樣評會科學呢？為什麼大多數的物理學家偏愛愛因斯坦的引力理論多於牛頓的呢？因為這更貼近現實。而這是通過試驗兩個理論和有關的事實得出來的結果。（這個試驗稱為「關鍵的實驗」）。哲學家和他們的前輩不同，他們將事情留給科學家去做，當代的科學

哲學往往不懂科學。他們說他們會去解釋為什麼理論經過適度的改進，變得於事實更切合，已算大有進步，為什麼選擇貼近事實的理論最理性。這不過是再次肯定而不是測試。試想，如果有一個理論認為更適合的一般是更加好的但並非常常如此。該理論會偶爾得出非正統的判斷，用以更正已得到一般視作當然的意見。科學家會大受感動，接受哲學家的修正嗎？哲學家需要它嗎？不，兩個問題的答案都是「不」。

證明科學是理性的有何好處呢？如果所做的一切不過是讓科學回歸科學，讓科學回歸科學好嗎？科學不受批判嗎？還是只能以科學批判科學？

我們只是抽象地討論科學：如果科學是完美的，那麼頂多是在理想中的時候，而不是具體地；當科學從具體走到理想之時，那些走過去的理念按說已是通過了證明的過濾，但過濾網會被污染。誰主管過濾網？是科學還是哲學？過濾的本質是什麼？科學的過濾還是哲學？它是完美的嗎？還是可以改善？

這就走進周而復始的循環中了。這個循環不能打破，因為這個討論是

抽象的：沒有例子可以援引：科學沒有證明。實際上，剛才我以科學家偏愛愛因斯坦多於牛頓的這事實為例子時，我談的只是合度，而非證明。

更合度是什麼？什麼這樣重要？我們為什麼較喜歡更合度呢？更合度的會不會誤導人？舉例，我們都知道，牛頓的理論和事實之間的契合對理性時代的哲學家來說可算是天衣無縫的，但這依賴了一些與太陽系有關的特點：太陽稍微比其他星球重。讀過阿西莫夫的著名短篇小說《夜降臨》(Night Fall)的人都會知道可能有和我們截然不同的系統，而在那些系統之中牛頓定理和事實之間的契合就會有大大一同的程度。設若有一真理看來與事實契合得不太好。原因是我們搜集事實制度上有點誤差，而同時有另一個理論與所搜集的事實則非常契合，那麼那個理論更好呢，當然是真的那個了。科學哲學家總說這樣的例子很罕有，但實際上這些例子俯拾皆是。不單是因為我們從來沒有得到最準確的事實，因為制度之下眼見的錯漏彼彼皆是。

哲學始於我們會被外表誤導。只要外表一直得到毫無保留的信任，我們認識的哲學和科學就絕不可能出現。認為外表通常足信的見解，我們稱為天真現實主義。祇要天真現實主義繼續天真地，無知地被應

用，可以理解它；但一旦受到質疑，它就馬上變得無聊。偉大的哲學家兼物理學家薛丁格曾經提出以下的例子去證明天真現實主義有多荒誕不經：太陽看起來大不過一個大教堂。假設太陽不比大教堂大，以簡單直覺的幾何常識去思考，太陽與地球的距離不及一個人一天的步行距離！（並非意外，巧合地，古希臘的思想家非常熱衷於探求宇宙地球之間的距離，以及地球的體積。）

不知何故這個論據說服不到一些天真現實主義者天真現實主義是錯的。理由很簡單，我們普遍從觀察中學習，而除非我們認真對待天真現實主義，否則不可能透過觀察學習。

這叫人進退兩難。我們既要反對天真現實主義，同時又要保持從觀察中學習。這做得到嗎？如何做容易不過！傳統哲學不單認為天真現實主義是錯的，而且指出辯論是首要而艱鉅的任務是要將自己由錯誤中解放出來。這是柏拉圖，亞里士多德系統之中，從經驗中消除錯誤的歸納步驟的過程。這些哲學家不滿足於單單消除了錯誤，他們想要積極學習；但他們不認為積極學習涉及觀察。如果是這樣，為什麼不一併不理觀察而直接採用先驗推理呢？因為我們不可以：觀察早存於潔淨心靈的初步準備過程中，這過程則為了迎接光明，為了真理的願

景，為了帶來科學知識的直覺。

這和啟蒙運動的想法不一樣。理性主義者回應中世紀哲學。我沒有機會在這入門課程討論中世紀哲學，但為了解說啟蒙運動的態度，我需要為此說幾句。中世紀後期，歐洲在經歷了那個遍地文盲，就算識字的人都是極度無知的所謂黑暗時代之後復興起來，學識相對增長。在中世紀後期，大學蓬勃發展，安置了不少因為於多種哲學派別而稱為經院學者的哲學家。他們熟嫻辯證法。然而，他們的哲學思想陳腐，大抵因為他們是信仰主義者。他們認為要追求理性，一個人必然要首先認同了某一些與信仰方面的想法。文藝復興，那個介乎中世紀和理性時代的時期，其無與倫比的藝術成就遠較其哲學思想聞名，它的藝術和哲學以一個簡單的理念交織在一起。中世紀哲學家視古代為黃金時代，那時候神告訴希伯來人何謂對可謂錯，告訴希臘人何謂真理何謂謬誤。文藝復興是一個人們想回去的黃金時代的時期（「文藝復興」這個字的意思正是「新生」），那個時期的思想家厭倦了經院學者之間的論爭，他們的爭辯越來越複雜深入，但文藝復興時期的思想家嚮往的是簡單。我們不知道什麼才算是簡單，也許中世紀的藝術比文藝復興時期的來得簡單。無論如何信仰主義要求我們不要因那些在爭辯中揭發出來的錯誤而怪罪於我們的核心公理。理性時代的偉大哲學家培

根，那個生於過渡到理性時代，被稱為文藝復興時代，與伽利略和開普勒的同代人，他對經院學者提出了兩點意見，後來成為標並且得到許多學者無視相反的證據接納為真確。縱然今天我們知道培根對經院學者的論斷過於苛刻，但對現代世界來說，他的看法不可輕視。

培根接受公眾對學院派的看法為真的。學院派的學者武斷：辯論也不能令他們改變基本看法，只會令這些看法變得更複雜。他說這樣證明了爭論是無用的，爭論無法清除錯謬的想法，但反而加深了某些錯謬。就此他提出了兩個重要無比的解說：一個人爭辯輸了，便要改變想法，他可以作最微小的變更：培根說，他可以提出一個輕挑的區分，令推翻自己的見解的證據變為罕見的例外，或挑剔小毛病去代解對他不利的證據。這個事實在一個半世紀之後再次由一位有史以來最偉大的科學哲學家惠威爾重新發現，他證明了即使是科學家也會傾向於在被批評時以微調來維護自己的觀點。杜威是牛頓時代末期的一位偉大的科學哲學家，他卒於第一次世界大戰完結時，那時愛因斯坦剛剛發表了革命性的理論。他是一位信仰主義的教徒，重振了學院派中工具理性的哲學。他說批評無可避免會帶來小修正，整個科學的歷史就是一系列的小修正。因此，他當然討厭愛因斯坦，對他諸多譏諷。然而，他關於小修正無可避免而合理這個想法風行起來，得到邏輯學大師基

恩的推許。我在之前的課堂中提及過的一位相對論大師，科學哲學家孔恩也曾經將杜威和愛因斯坦作一比較：他承認在科學領域中偶會發生的革命，但在正常的情況下，批評應該只會帶來小修正，而不是帶來巨變。培根認為這種態度是武斷的，而孔恩則鼓吹這種武斷。

培根對於批評能夠洗滌思想中所有錯誤這個理論有另一番批評。我們基於事實來批評自己的觀點，但我們卻基於自己的觀點來察看事實：我們的觀點是一副有色眼鏡，令我們無法看清所有事實，只能夠看到符合這個有色眼睛的事物。所以無論一個人持有甚麼觀點，他檢驗這個觀點的結論也必然是肯定它是對的。這個看法，今日來說，就是所有觀察背後都有預設理論（theory-laden），或稱為「觀察背負（預設）理論」（theory-ladenness of all observations）。儘管培根已經解釋得非常清楚，但這個理論卻被視為今時今日的少數社會學家、心理學家和哲學家的功勞。二十世紀一篇最廣傳的文章是艾爾波特的〈偏見〉（*Prejudice*）。當中的主論是來自培根的：我們自然而然地肯定自己的偏見。

培根對於批評無法改正錯誤有一個心理學的解釋；人不願認錯，認錯令不快。這就是歸功於當代的一些心理學家的認知失調理論，雖然培

根早已說得清楚明白。

然而，培根最重要的貢獻，不在於批評，而在於他正面的建議。不像那些詳細討論批判有何不好的現代的科學哲學家如孔恩和費耶阿本那樣，培根提出了一個簡單的修正方法：重生，就是放棄你所有的意見，重新開始。

重新開始！這個想法稱為激進主義 radicalism (*radix* 在拉丁文中解作「根」)：按照激進主義，改革是不好的，小錯誤和大錯誤是一樣不好，我們應該從一張白紙開始避免犯錯誤比增進知識應更受到重視。這是緩慢的，卻肯定是最快的，激進主義者如是說。激進主義在政治上是提倡革命，培根在政治上是保守派，可是在知性方面他是激進的，並提倡來一次，也只是一次過的科學革命。

培根提議我們放棄所有先入為主的想法，然後便可以看清事實的本相。他又說這是讓我們的心去預備光照的直觀過程，也是真正科學理論的誕生 — 條件是科學必須謙卑和願意慢慢來，而不是野心勃勃和沽名釣譽。這裡有個陷阱：試用培根的方法而失敗，會被證明是太大野心。他們的失敗已足以說明一切：一個人若然不肯定自己一定對，

最好就不要作聲，如果他說出來，那就肯定是因為他喜歡聽自己的聲音。

笛卡爾嘗試這個激進的想法，發現是一個錯誤；我們不能新開始；新的開始也不能保證的錯誤不會重演。普樸對哲學的偉大貢獻在於倡議，我們的思想史是我們的知識遺產，它是過去所有經歷過充份批判的偉大思想的寶庫，所以我們應該珍惜過去所有偉大的錯誤，從而從中學習及努力記住它們。這個跟與培根和笛卡爾提出的恰好相反。無論如何，重新開始這想法在當時來說非常合用，因為學院派的傳統令思想窒息。教授們都過分認真地一味想著他們的學院派理論系統，依然否定所有普及的思想家為不認真；依然沉迷於典籍，從中引用複雜的論據，卻不解釋這些理據有何重要。而這個情況在培根和笛卡爾時代的大學裡糟糕得多了。伽利略是個學生但自行輟學，他解釋說他沒有時間進大學。其後他做了教授，但又自行呈辭。培根和笛下爾都不是大學裡的人，培根說不要寄望大學會發展科學，他建議業餘者應該從事研究，又或者世俗學校應該創立研究院。這些主張提出來的時候，現代科學還沒有受到特別注意，科學對日常生活的影響遠比今日微小。科學不是由教授們發展起來的，而是一些跟隨培根和笛卡爾這些業餘者的業餘者發展起來的。

對理性主義最強而有力的批評是懷疑論。培根、笛卡爾和他們的門生經常說真理是自明的，當真理顯現的時候我們不能抗拒，無法不接受。他們承認真理會隱藏起來，但若然好好地追求，她就不能抗拒，自動現身。然後，當真理現身的時候，她就無可抗拒。這是一個天真的想法，對自然的宗教崇拜，基於這個教義，我們所有的錯誤都是來自誤解，而我們所有的誤解都來自用了錯誤的方法。正如培根所說，學院派將大自然用鎖鏈鎖起來，迫她迎合他們先入為主的意念。培根說，所有的假設都不是強迫大自然迎合的偏見，而是強迫持偏見的人以大自然的角度去觀察大自然。培根說使用假設是對大自然施暴，實驗和觀察順應大自然的方法，以順從的方法達到征服的目的。這是宮廷愛情的語言，在學習上用情色隱喻是幾個世紀以來普遍的做法，當然，不是在大學裡。

現代的科學哲學家面對一個完全不同的處境。他們不必與衰敗傳統爭鬥，而是屬於一個強大而無需維護的學術傳統。他們心目中並不認為所有假設都是危險的思想毒藥。他們仍然認為相信科學發現非常重要的，卻沒有解釋為什麼重要。他們說相信科學是理性的，然而，正如非理性主義者費耶阿本多次指出，這不過是另一個空洞的名詞。

最重要的一點是，或許我們要反思培根對提出假設的警告。有一個很正面的作用，就是制止人們過份為自己的假設辯護。當一個人受到有力的批判而認真對對，他可以迴避一時，但如果堅持這種態度，他就會被否定是學院派。今日是學院派對假設採取敵視態度，絕大部份科學哲學家依然追隨培根，雖然不大熱衷，而對假設也表現得態度曖昧。科學家現在已不太擔心犯錯。現在的物理學教科書比以往都較容易去肯定某些錯誤的想法其實很有意義和有建設性。培根的激進主義是偉大的，但卻是錯的。它說所有的錯誤都是一樣的，但其實有些錯誤異常重要，就如培根的理論那樣。

第十五章：現代哲學史

當代科學哲學家很多時提出這個問題：我怎樣能夠用科學理據證明我的信念？其實這跟「什麼是我可以選擇的最好？」經典問題沒有什麼分別。後者的提問方式反而更有哲學意義和更誠實，反正很多科學哲學家根本不太認識現代科學理論。他們假設每個人都按照自己的信念行事，所以問題就成了為什麼相信科學？可是我們不能相信我們不認識的理念，不能控制自己的信念，亦不是單純按照自己的信念行事。我們做什麼，是基於非常複雜的考慮，諸如顧及法律、同儕以至親友的看法。我們甚少完全清楚自己的信念是甚麼，以及行為受到哪些考慮因素的影響。我們確實每天都在做生活的決定，而這些事情對我們每一步都有重要性。

「為什麼贊同科學」這個問題應改為：「我應該贊同科學嗎？」這個複雜的問題又可以拆解開來對待：我應該在甚麼情況之下及多大程度上贊同科學？非理性主義者給多敵視科學的回應，指稱科學名義上開放，但實質上要求追隨者忠心，所以變得與教條主義無異。理性主義者熱烈贊同科學，理性是依照現有最好的理念行事，而科學正是我們擁有的最好的理念。但誰能知道其麼是最好的理念呢？

非理性主義者拒絕做辯論，因為這正他們之所以是非理性主義者的原因。但非理性主義者卻說他們有辯論，只不過是按照不同的規則，他們認為科學哲學們訂立的規則是不可接受，因為他們是先驗性斷定科學是最好的。我在課程一開始時已經說過，這方面仍缺乏進展，但至少大家把握到這個狀況的真正問題。

我們可以怎樣做？首先，我們需要看看那些規則是否公平。那些規則公平嗎？這個新問題我們可以辯論一下。認為那些規則不公平的，都定義為非理性主義者。非理性主義者有權拒絕辯論，如果他們選擇拒絕辯論，我們應在沒有他們參與之下繼續辯論。

眾所周知，我們所有的理念都有其限。我們願意將部份理念付諸檢驗，說到底，驗明我們接受的理念中有哪些好、哪些壞，符合所有人的利益。科學哲學家稱為我們擁有的好的理念「科學」，而非理性主義者稱之為「形而上學」，毫無問題，但也毫無意義。但如果讚揚科學只因從事科學的人沒有提出假設，或不相信得不到經驗支持的東西，是不足夠的。這個態度招致批評，說他們過分注重事實而對重要的形而上學的原則彷彿埋首沙堆，視而不見。

科學哲學家很快變得不耐煩，他們對非理性主義者很不客氣地說科學的成功已是有目共睹，不必再多說了。

惟對於科學為什麼成功的解釋，很多只惹來更多問題。舉例說，有觀點認為科學成功是因為它運用數學。這個解釋馬上會令人追問：數學有甚麼了不起？過度運用數學難道不會有害嗎？這需要進一步討論。另一個觀點認為，科學成功是因為它做實驗。這個解釋會令人追問：為甚麼做實驗對科學有幫助？甚麼時候有幫助？這又需要進一步討論。再深一層，我們可以問，為甚麼根據科學來做決定是有益的？甚麼時候這樣做有益？我們可以說，要是運用科學是科學的，那麼定義上運用科學便是有益的。但定義出來的真理只是文字遊戲，對實際毫無幫助，因為我們不知道甚麼時候運用科學才是有益的。不要忘記，給孕婦服用酰胺哌啉酮原作用是鎮靜中樞神經，但不料導致畸胎。誰也不願製造先天缺憾的嬰孩，科學家叫人使用那些藥物時是確信它有良好效果的，但他們錯了。我們想當然地認為，總的來說，運用科學是有益的。但現時科學產生的後果已令人類的未來充滿危險。現在是反思的時候了。如果告訴我們，好的反思會稱為科學化，那真是毫無意義，因為我們想要知道的是應該怎樣反思才好。但首先我們

需要將對知識的追求的本身，與它帶來的必然實用結果分開。我們應先談怎樣探索。我們應該放棄探索？永不。

不管理性是甚麼，試圖公平辯論和熱心探索，都是理性的。其餘一切都可以商量。特別是，我們可以是理性主義者，但同時反對古典理性主義者把科學視為完美及世界的救星的想法。

奇怪的是，反對「科學是好的因為它是完美的」這個理論的人，並不是非理性主義者，而是反對古典理性主義的人：反對及批評的聲音來自理性主義者的陣營。新理性主義者像羅素、愛因斯坦和普樸不認為批評科學或傳統及古典理性主義就等於是非理性主義。後來，潮流對古典理性主義及科學熱情退減，為非理性主義所取代，但非理性主義者不會攻擊科學完美這個觀點，到現在也不見得會這樣做。

非理性主義之所以流行的一個原因，是十九世初大學重新地位重要，很多大學教授，尤其是（但不只是）哲學教授，都是非理性主義者，至今不變。但非理性主義流行更重要的原因是理性主義的失敗。理性主義帶來法國大革命（亦意外地引發了成功的美國大革命，但那是另一個故事了），所以當法國大革命失敗，恐怖統治及拿破崙戰爭接踵

而來，理性主義便遭到譴責。拿破崙以全人類皆手足之名，發動了歷史上最大規模的戰爭，令很多人反思擁護法國大革命的理念是否對。哲學歷史這個學術範疇是由反動主義哲學家黑格爾所創立的。他並不質疑科學完美的觀點，而在他的哲學歷史裡也沒有提到理性主義者支持而非理性主義者則不支持人類同源的理想。當代的哲學家、反哲學家、激進哲學家和非理性主義哲學家，都幾乎無一例外死守科學完美觀點，以及力求將政治拒諸課室門外，這個立場是不可能的：科學並非完美，政治不能完全逃避。

啟蒙運動的哲學家們不太關心歷史，尤其是理念的歷史：因為理念只須分真與偽、已證明的與空想的、科學的與迷信的；科學的理念在科學課程裡學習，其餘的除了警戒人不要陷入教條主義的反面教材之外，不值得注意。隨着拿破崙戰敗之後出現的反動，作了一百八十度的轉彎，認為歷史才是唯一的人類科學。今日「反動」是罵人的詞語，但這不是它本來的意思，它原本是由反動主義者發明及使用的，他們對自己的反動感到自豪。「反動」— 本身出於物理學，在牛頓的機械理論中，任何一個動作都會衍生出一個與之有同等力量的反動作。拿破崙戰敗後，反動主義者，奧地利帝國外交部長梅特涅王子將這個詞語引用到政治層面，他推動了一場反對啟蒙運動和自由主義等政治運

動，他正是由大學教授變為政治人物和外交家——基辛格的英雄偶像。

在反動主義哲學家之中，黑格爾堪稱翹楚，最具影響力。他在哲學中開創了兩個專門範疇，就是歷史哲學和哲學史。歷史哲學不是指一個人對歷史的看法那麼簡單，而是在很大程度上，研究那些認為歷史比科學重要的哲學家所關心的事，他們認為人文科學的研究不應屬於科學而應屬於歷史。正如在「科學哲學」的標籤下，真正代表的是尊崇為最重要學術活動的觀點，「歷史哲學」這個標籤，代表的就是尊崇歷史為最重要學術活動的。

這個標籤隱藏了對人類同源的敵意：誠然，原則上我們是平等的，但只是原則上不是實際上平等。你不幸生而為「他們」、長而為「他們」一員，不是「我們」的一份子；我們有幸有文化養育，而你沒有；很不幸地，那是沒有辦法的。野蠻人走進文明世界的唯一的途徑就是自小就加入那個文化，盡地吸收那個文化，然後他的第二、第三代就有望變得有文化。

黑格爾把人類的歷史表現為文化、藝術、宗教、科學和政治的歷史。

然後他視這一切的總和為哲學，所以自然而然他就研究哲學的歷史。他在這方面的研究其實 他的偉大前輩康德良多，但在很大程度上還是自己所創的。他不是一個經驗主義者，他認為哲學自然是推想出來的，然而他亦與經驗主義者有若干對實際題目的共同之處。事實上，他是第一個用實際價值去鑒定每一個理念的人。

黑格爾認為現代哲學的歷史只關注兩個問題：第一，甚麼是真實的？第二，我怎樣會知道？這兩個問題顯然是互相關連的，因為知識關係到真實性。黑格爾所研究的哲學家是回答了這兩個問題的哲學家。

忽然之間，轉變發生了。首先，黑格爾加諸每位重要哲學家兩個項目，一個認識論（我怎麼知道呢？）及一個形而上學（甚麼是真實的？）。即使那位哲學家本身沒有任何一項，他也是這樣做。例如休謨，我們之前提過了，他給愛因斯坦帶來勇氣，他否認自己是一個形而上學者。另一方面，他又遺忘了沒有回答那兩個問題的重要哲學家，如培根，及另一位更重要的人物，就是領導啟蒙運動和提倡宗教自由的伏爾泰。第二，更意義重大的是，他所研究的哲學家得到誌記的地方，只是他們在對一些抽象問題的回應，而不是他們對理性及對個人獨立自主的信念，亦不是他們如何追求理性，以及透過理性救贖人類的願望。

黑格爾雖然是第一位歷史家，但他沒有從頭開始，而是盡地引用享負盛名的康德對歷史所作的評論。我們大可以康德的理念作為這個議題的起點。

知識論的問題是：我怎麼會知道？康德認為這個問題是哲學的核心課題，因為據他所說，全部哲學都是為了回應懷疑論者。這就將討論規範於古典理性主義因為只有他們是以回應懷疑論者為核心。非理性主義、懷疑論或信仰主義都不是這樣。信仰主義建議人們非理性地接納一個公理，然後才理性，所以信仰主義站在非理性主義和懷疑論之間，也介乎理性主義和非理性主義之間。

康德說，知識的問題是哲學的核心課題；他又說，這個問題傳統上答案：後驗的知識，以經驗為根據以及先驗的知識，基於直覺。（康德會提出了一個宏觀的綜合結論：事實性的知識是後驗確立，理論性的知識則是先驗確立。這是個新理念，但仍在框架內。）他認為只有兩種傳統的知識的觀點，跟我之前說過的限制一樣：他將知識等同理性主義者所指的知識；但大多數的傳統都不屬於哲學，更遑論理性，主義哲學但這些傳統強烈認為自己擁有知識，他們堅稱這些知識來自天

授予的權威，並有傳統的支持 — 我們的傳統，亦是唯一有地位的，因為其他人不享有我們的傳統。

黑格爾嘗試填補這個缺漏，將基於權威及有傳統支持的知識，以理性主義者接受的理念，加入知識的範疇 — 尤其說傳統有很大的實用價值。今天，很多傳統主義者都被視為理性主義者。例如在他的年代甚受重視的反哲學家奧斯汀，又或早年的維根斯坦，都可算是有理性主義者稱謂的傳統主義者。但至少在西方的哲學傳統裡，傳統主義者並不是專制主義者：他們沒有說過知識是由天啟、聖經或威武的領袖而來；這種知識的主張，傳統上只屬神學家和政黨政治思想家所有。

這一切都屬認識論，即關於知識的理論，不是方法學 — 關於尋找知識的方法的理論。一個人可以在認識論上是一個直覺論者，同時在方法論上是一個經驗主義者。作為在方法論上的經驗主義者，他應該主張科學是從經驗學習得來的；同時，作為在認識論上的直覺論者，則應該表明知識的根源是直覺性的。培根甚至比直覺論者更具直覺性：他視蒐集事實為預防錯誤的保證，但要獲得理論性的知識還是要憑直覺，仍是憑知識的啟示的體驗。在他眼中，知識的基礎是先驗的直覺，而不是後驗的證據。至少理論性的知識來說，康德同意培根這個看

法，因為休謨已證明了理論不能由觀察推斷出來。康德在方法學上是一個經驗主義者，而在認識論上卻是個直覺論者。培根的追隨者抱持一個簡單得多的看法：他們在方法學和認識論上都是經驗主義者，他們認為蒐集經驗就是學問，就是通往知識的路，而經驗構成的證據就是知識的基礎。這或可說明為何康德強調認識論而幾乎不談方法學。無論如何，在康德和黑格爾的影響下，培根和笛卡爾發表了很多關於方法的東西的顯要事實，就離奇地完全被忽視了。

黑格爾認為知識和形而上學的問題是哲學的歷史的核心。按照笛卡爾的形而上學，有三種本質存在，就是上帝、精神和物質。這樣，一個不能克服的困難便出現了：真實是本質的，而本質是完全自成一體，所以獨立於一切其他事物的。因此，本質與本質之間不能互動。那麼，人的思想和身體怎樣互動？信不信由你，在哲學史上這一度是個重大問題。今天，哲學家們已相信有本質了，他們指出，本質自成一體這個概念其實並不明確。明確的是，如果我們相信所有本質都自成一體，那麼沒有任何本質可以與另一個本質互動，而在我們的宇宙裡，就只能有一種本質存在。

除了笛卡爾的形而上學之外還有其他的想法。暫且不看細節，先看這

個部份：有甚麼本質確實存在？這個問題稱為「存在論」，即關於實體的理論。有說只有一個實體存在，就是上帝。這種說法的代表人物是史賓諾沙。有說只有精神——上帝或人的精神——存在。這種說法的代表人物是柏克萊。沒有人說只有精神存在，但上帝不存在。也幾乎沒有人狂妄地說，只有精神，也就是我自己的精神（即是自己的存在）。這個理論稱為唯我主義。還有就是日漸普及的唯物主義：只有物質是存在的。反哲學家通常都是唯物主義者，但他們不喜歡這樣說，因為唯物主義只是幾個可能的存在論中之一。

最後的一種存在論是：沒有本質存在。可能古希臘的赫拉克里特已持這個存在論。宇宙沒有本質這個觀點帶來這個問題：如果世上沒有本質，那有甚麼？為甚麼？明顯的答案是，世上只有表象，所以無可解釋：世界由表象和真實合成而真實並不存在；於是只有表象存在。要是這樣的話，那麼「不管那裡存在甚麼東西，為甚麼會有那些東西存在？」這個問題便回答不了。這是一個詭異的世界，只有幽靈而沒有不是幽靈的東西的世界，好比一套沒有了放映機的立體電影。這個自然是專為反哲學家們而設的地獄：當他們發現沒有任何方法可以證明真實是存在的時候，他們就要基於「存在的都可以證明的」這個假設去否定真實的存在。而這個假設，稱為驗證原則。

除了一些我們不在此論及的有趣的例子外，上述的概覽涵蓋了從笛卡爾到康德以來的整個現代哲學史。不清楚它跟人類同源有甚麼關係，但這正是黑格爾所要的，就是把哲學史從政治分開，讓他可以另行處理啟蒙運動的政治，以及譴責那種政治不切實際和偏頗。

在這方面，黑格爾跟隨英國政治家柏克的哲學。柏克否定法國大革命的著作是經典名著。柏克和黑格爾都認為知識自傳統裡來，傳統主義是經驗性的，激進主義則不是經驗性的，所以是空想出來的。但黑格爾比柏克走得更遠，他說啟蒙運動的理想建立在一個錯誤期望之上：期望每個普通人都可以成為獨立自主的思想家和科學家是不合理的。這是一個可怕的混淆；如果普通人不懂哲學，只能接受一些低級哲學的話，那就無需認真看待那些低級哲學了。在這方面，黑格爾跟康德一樣宣揚人類同源：普通人需要宗教，所以我們要接受宗教。他提倡普通人信奉由國家訂立的宗教。由此可見，他認為宗教是值得推行的，並非因為普通人有需要，而是因為國家認為宗教有用。不過，黑格爾說，這樣仍然符合普通人的利益，因為他們需要一些權威去指導他們。根據他的說法，在整個人類歷史裡，只有少數人不需要別人告訴他怎樣生活，也能夠依照他自己的想法而活。他們是偉人或英

雄、藝術家、政治家或先知。他們創立新的社會標準。其餘人類只需行為正常，依照社會的規範而生活。

因此，黑格爾並不質疑培根派和笛卡爾派認為科學家要獨立自主的思想：他沒有批判自然科學，只是批判那些理性主義者企圖要社會與科學看齊。他說社會學是歷史學的一部份，因為人是活在他們的社會和傳統的懷抱裡。近二十世紀最偉大的反動主義者普蘭尼才發展出一個科學家的反動主義理論，經孔恩簡化後得以普及流傳。一個人不必獨立自主也可以做科學家這個理念，今天大行其道，這種科學家孔恩稱為正常。

除了以上列出的錯誤之外，哲學家們在研究哲學史時還有一個嚴重的缺失。他們過於零碎，沒有將理性主義的傳統，和對理性主義的非理性主義反動，或科學哲學與其他範疇的哲學連繫起來，同時徹底忽略了將理性時代的傳統哲學，以及近代的科學哲學、理性主義哲學、假理性主義哲學和非理性主義哲學放在同一個脈絡裡研究。其實脈絡是很傳統的：就是理性的問題：我應該怎樣選擇生活方式？

第十六章：人是甚麼

從十七世紀現代科學興起到今日，自然科學主宰了西方整個思考領域。主要原因是自然科學取得了偉大的思想上的成就。有這個成就，究竟是因為過去那些偉大的科學思想家的創造力，還是亦基於僥倖的環境因素？環境因素無疑是一個原因，至少窮我們所知，宇宙的狀況幾乎不容別處有生命存在。但是，即使活在這個宜居的環境裡，我們是否只要有頭腦地行事，便能保證科學會繼續成功？我們不知道。古典的理性主義者視作必然，大自然是善意的，她的善意在於她向尊敬她的人類展露自己。

應用科學的成就來得很遲。絕大部份的藝術和工藝並非基於科學。早期的科學擁護者的平均主義及對人類同源的信念，無法藉政治的語言表達出來，於是體現於出身高貴的科學擁護者處處對藝術和工藝表現的興趣。無法以政治行動促進平等，迫使他們轉向理論的層次，用超然的語言，討論這些大問題：人們需要指引嗎？教會告訴人們要信甚麼時，是在發揮一個重要的作用嗎？對啟蒙運動的反動，又回到每個人都需要教導這個老信條，因為人不能達致神所啟示的完美水平。科學巨大的思想上的成就，令人得到的結論是，原則上人不需要別人教

導，自己也可以成為科學家，自己也可以尋找到真理——只要他們拒絕接受撒播矇閉思想的牧師的故事。誰能當科學家？啟蒙運動反動者說唯有不需教導的天才才能當科學家，而理性主義者則說任何有志思想獨立的人都能。

由此可以得出兩個重要結論，一個是個人的，一個是社會性的。在個人層面，任何人只要獨立就是科學家，就如任何自然科學家那樣。在社會的層面，科學的成就已將人類提升到思想獨立的地位。舉一個個人的例子：佛洛伊德當然而然地視自己為獨立的思想家，所以他認為證明他的心理分析理論是建立於充實的經驗基礎的科學，至為重要。有一個仰慕他的美國人寫信給佛洛伊德，建議他應該透過實驗室裡做的實驗去證實他的理論，令他的理論更科學化。佛洛伊德拒絕，他認為他的理論已經得到證實，毋須重新證明。此外，佛洛伊德主張精神分析的會談才是蒐集關於人類靈魂的經驗的合適地方，而不是實驗室。沙特則有另一套想法：他認為佛洛伊德的理論是最好的，但是不科學的，所以他學會了如何在沒有科學之下生活。問題不單是要不要宣揚科學的聲譽，而是要不要宣揚思想獨立的聲譽。沙特稱他宣揚思想和道德獨立。因此對於沙特來說，重要的不是他信服的理論是不是科學，而是是不是獨立自主。

我是不是自主的呢？我要怎樣才能自主（如果我能自主的話）呢？這個問題是理性的問題的一部份。我有多大選擇？有什麼選擇？該怎樣選擇呢？該選擇甚麼呢？反動哲學家以一個否定的態度去面對理性的問題：絕大多數人不能獨立，所以不能選擇自己的生活方式，因此沒有選擇生活方式的問題。只有天才才有這個問題，而他們會高明而奧秘地解決。

哲學不會提出詳細的答案，所以不會細分及比較可供選擇的生活方式。這留待應用社會科學的學者去提供答案。哲學家最多可望做到的是提供一些準則，即是判斷的標準，由那些準則產生不同的判斷。由於傳統的哲學家都是理性主義者，他們提供了一個現成的準則，就是證明：只會接受得到證明的事物。人類能不能做到理性？證明有任何可能做到嗎？傳統哲學家的任務當作是駁倒懷疑論者，及顯示證明是做得到的。根據很多哲學家，尤其是康德，這就是哲學家的最高的任務。康德自己便證實了證明是可能的：除此之外，物理學和天文學還有甚麼方法可能做到？

康德把他的時代的物理學當作理想的物理學，就是已經證明了的物理

學理論，其實這是有問題的。這只是他從事實得出的結論，他自己也強調這點，卻又說他的證明是「超越」的，令他的讀者感到混淆：「超越」，是亦指超越經驗，但他的證明並沒有超越經驗，只是依循經驗。

人類的自由和尊嚴攸關；理性時代的傳統理性主義者認為這要依賴證明。今日我們知道科學的歷險是更為大膽的，因為世上沒有證明也沒有保證能夠成功。我們怎樣也要處理的問題是，我們是一種甚麼樣的生物？當我們仰觀星空之際，正如亞里士多德所說，我們是在照鏡子：我們是誰？我們活在哪裡？

關於人類有兩個傳統問題。第一，我們擁有靈魂嗎？我們是否按照神的形象所創造？第二，我們性善還是性惡？

這些問題很容易被扭曲。我們可以當平常的問題問：我們是活着還是死了？所有人都知道，我們活著；死亡的時候，會停止呼吸，開始腐爛。以平常意義來說，我們當然是活著；我們當然有靈魂。但問題不是關於表象，而是關於真實的：我們真的是活著嗎？或許我們只是機械人？我們的童年記憶是真的，還是內植在我們的記憶之中的東西？

另一個問題，我們性善還是性惡？同樣，我們也要小心：我們見過善的和惡的行為；我們知道在表象的世界裡，善與惡交纏；問題是，我們其實是誰？我們真的是性善，還是真的是性惡？在我們內心深處，當善與惡為了控制我們的靈魂而交戰時，哪一方會勝出？我們真的是邪惡的嗎？

關於我們的真正的自我，有兩個「是或不是」的問題：我們真的有靈魂嗎？或者，我們的靈魂，是由神賦予的嗎？由此衍生出四個答案：

對：我們有靈魂，對：我們是邪惡的；

對：我們有靈魂，錯：我們不是邪惡的；

錯：我們沒有靈魂，對：我們是邪惡的；

錯：我們沒有靈魂，錯：我們不是邪惡的。

明顯的選擇有兩個：對，我們天賦靈魂，所以，錯，我們不是邪惡的，我們是善良的；或是，錯：我們生來就沒有靈魂，所以對，我們是邪惡的。既稱我們是照神的形象創造出來，又說我們是邪惡的，就不知所謂。說因為我們沒有靈魂，所以我們是善良的，同樣不知所謂。猶太教和基督教的傳統都選擇了一個無意義的選項：我們既擁有靈魂，

也是邪惡的；而理性主義的傳統則做了一個逆向選擇：我們沒有靈魂，但卻是善良的。

海涅在其名著《德國宗教與哲學》(Religion and Philosophy in Germany) 中有力地表達了這個情況。他是跟隨黑格爾，但企圖用激進政治取代黑格爾的保守政治的眾多思想家之一。他在該書中將古希臘人形容為接受物質、喜愛視覺藝術、感性、隨和及自由，尤其是不受到宗教束縛。但他過分美化了他們了，現實並沒有這樣美好；這是一些古希臘思想家的願景，亦是一些文藝復興時代及理性時代西歐的思想家嘗試去復興和宣揚的願景，但從來不是古希臘的歷史真相。奇怪地，這個錯誤的形象，得到由保守時代發展出來的，浪漫主義運動支持；浪漫主義運動是非理性的，重感覺而輕思考，重藝術而輕科學。浪漫主義運動本身充滿傳統主義和本位主義的特色，但卻仍把古希臘視為啟蒙運動的理想的美麗化身。今日，研究古希臘文化和文明的人，即使是用美化了的方式去介紹，也不會介紹它為啟蒙運動的先驅。即使贊同啟蒙運動的理想、認為這個理想源於古希臘的作家，也不會這樣做。終止這個傳統的是海涅的追隨者尼采。

黑格爾描述歷史為分階段進展，當中每個歷史階段都有一個支配一切

的文化，而該文化又以當時擁有最大兵力的國家為代表，及該國家領先的哲學所塑造。黑格爾形容上古時代由希臘哲學支配，而他的年代則是由德國哲學所主宰。當時德國仍未成為一個統一國家，這即是說德國注定要統一和實現軍事霸權。在他著作的結尾，海涅對德國的鄰國發出警告：德國的哲學在政治上是危險的。但他思想上仍有足夠的黑格爾因子，令他接受部分歷史階段進展論，因此他自詡為浪漫主義者。這其實是誤解，其實他也是某種形格的理性主義者，他不是啟蒙運動的其中一員，因為他同意黑格爾啟蒙運動的批評，只不過他依然重視理性，反對本位主義，以及希望進步。所以他自稱是最後的浪漫主義者。尼采也認為浪漫主義是頹廢的，他希望歐洲可以早日脫離衰落期。他自稱自己是最後一個頹廢者。

海涅採用黑格爾的歷史階段法加強了他給予古希臘是啟蒙運動的發源地的形象，同時也令他將中世紀描繪成是一個對仇視物質和肉身享樂的時代。這只能對猶太教徒和基督教視人的靈魂為邪惡和非理性的教義來說有點真理。按照這個哲學，犯一個大罪，足以令犯罪者的靈魂落地獄受永苦。選擇一刻歡愉作為永遠痛苦的配對，絕對是非理性的，然而這卻是絕大多數人的選擇。那麼教會角色就是要把那些人的靈魂從他們的愚昧中拯救出來，因為絕大多數人就像小孩子那樣不能

控制自己，需要別人的循循善誘。

我們須要到控制的理論，主旨不在反對人類同源的信念，而是要將它中和掉，使它成為無關重要。無論人或他們的習俗與法律有多相近或相異，我們都需要以習俗和法律去控制他們。這不單是猶太教的信念，也是柏拉圖的信念。事實上，猶太教隨着馬其頓帝國滅亡之後逐漸演變，隨着希臘啟蒙運動對世上所有的習俗、法律和宗教的敵視，導致希臘的崩潰之後，變成希臘的普世性和希伯來的個別性的混合體。我不知道它在這個矛盾之下怎能生存了這麼久，但它就是存在著。所以，柏拉圖和猶太教之間，以及亞里士多德和猶太教之間的共通點，便得到了巨大的生命力。這樣，我們的靈魂裡的邪惡的理論，就變成十分普及。

這就是原罪和潛伏在人的野獸的神話。原罪在希伯來教裡有多重要，難弄清楚，但到猶太教，特別到基督教就佔了重要地位。人的靈魂中潛伏着野獸的理論指出，任由人類喜歡做什麼便做什麼會敗壞社會。柏拉圖是第一個提倡國家應該關心公民的靈魂的哲學家。

這個觀念轉而成為羅馬帝國的暴行有其必要的理由：因為羅馬的角色

相當於一個維持社會和平秩序的警察 — 即著名的羅馬和平。而羅馬人未能維持和平這個事實，卻不會被視為是反對這個觀念的理由，原因是羅馬人已盡力去維持和平秩序，以及毀滅羅馬只會導致更殘酷的長期戰爭，等等。

假設絕大多數的人都需要受控制，用什麼方法做最好？古代的哲學家對是否有需要自我控制抱持不同的看法，而政治家則企圖完善一個警察國家。在古代國家，就是阿歷山大帝國的殘餘，便試圖用國家宗教作為控制的手段。馬加比動亂則令這個構思歸於失敗。羅馬帝國減低宗教的角色，採取較寬容和多元的宗教政策。

羅馬帝國建立了一個強大的國家機器作為統一的因素，而將宗教放在政治上一個較次要的位置。如果人類需要受控制，他們便要有警察管，但警察都是人，於是警察自己也要有一套等級制度去層層監控警察，這就會導致貪污腐敗。於是便有需要建立特務制度，而這個制度同樣變成一個等級制度，走向貪污腐敗。當警察和特務走在一起，整個巨大和複雜的國家機器便會塌下來。在羅馬帝國邊陲的北非，基督教哲學家聖·奧古斯汀提出了另一個老方法作為辦法：讓每個人成為自己的警察，方法是加強他們的罪咎感，令他們無能力犯罪，由此減

低他們犯罪的衝動。人類之城應該被上帝之城所取代。

柏拉圖派的基督教哲學家至今依然有巨大的影響力。我不能在此給它應有的篇幅討論。傳揚地獄熊熊之火，以及律法與秩序的傳統，是追溯至中世紀基督教和聖奧古斯汀的傳統。文藝復興是一個時代 — 或者應說是取態（稱「時代」未免有（用黑格爾的理念之嫌），就是致力復興希臘的生活模式的態度。這不容易做到，因為希臘的異教是被禁止的。關於希臘人和希臘思想，我們知道的還很少。人們嘗試重塑破碎了的古代希臘雕塑，嘗試學習古希臘那樣繪畫和建築，像古代希臘人那樣思想，取得了出人意表的成功。今日關於希臘的資料比那個時代豐富得多，所以我們可以評估重建希臘藝術的成功。藝術史學者評價甚佳。同樣地，有人嘗試去重建希臘的科學。亞基米德是希臘科學家的翹楚，他的著作本已散佚，但現在尋回，所不難評估伽利略重寫亞基米德浮體論的著作有多成功。這是個重要的科學成就。文藝復興後期最重要的理念是進步。當時，教會是阿里士多德式的，文藝復興的思想家則是柏拉圖式。柏拉圖比阿里士多德好一點，因為他比較簡單和較先出現。文藝復興時代的思想家於是有個共同理念，就是像柏拉圖所想那樣，越古的東西越好。可是，發現希臘思想亦即發現了思想自由，發現了希臘式的辯證，發現了有多種意見及討論多元化是

有用的。伽利略跟隨的哥白尼，說過希臘的思想家之間有不同的意見，結論就是我們可以在他們不同的意見之中自由選擇。這樣，一下子性惡論就變得很奇怪了。

善意的大自然，是理性時代認識論的根本，所以亦是現代自然科學的基礎，也是現代的人性理論中認為我們能夠控制自己的學說的根源，因此個人的自由不會威脅到社會的秩序，至少不會影響到正社會的秩序。這個想法對很多人來說仍然是難以接受，甚至難以想像。

兩個在理性時代並行的思想滲透了現代世界，一個是我們不需指示，因為我們能夠學習；另一個是我們不需受到控制，因為我們能夠自由而又懂得自制。科學進步觀和科學進步帶來世界一直繁榮的觀念，導致個人能擺脫所有束縛而自由，以及社會進步的觀念。進步觀是我們從理性時代承傳下來最強烈的觀念，要經歷兩次世界大戰、奧斯維辛集中營和廣島原子彈爆炸，以及對人類未來的恐懼，才終於令到我們對這個觀念發生疑問。

第十七章：宗教

在哲學裡，沒有既定接受的知識，也沒有標準的教科書。哲學在學術上建立了的領域裡是一套問題、概念、方法和核心理念，以及互競的主要學派。這就是我們在課本裡經常提到的「長久的哲學」*philosophia perennis*。

一個已經建立起來的學術領域，不會是只有幾個思想隨意併湊起來的概念。這些思想或許會因某些既定原則，或環繞一些問題而連繫在一起。但不要忘記，今日那些建立起來的學術領域與大學裡設立的學系及課程，完全一樣。大學由學院組成，各個學術領域依照已經設立的學院發展，而學院體現了更廣濶的成見。成見，在古代希臘人、前蘇格拉底思想家而言，就是約定俗成的真理，他們希望以由科學證明的自然真理取代。

要以實例詳細闡釋這一點，需要擱下普遍性的討論，進入專門的討論。

我們就以心理學作為第一個例子。心理學可以屬於人文學科、社會科學，甚至是自然科學，視乎他說的哪間大學。有人可能會認為這純粹

是一個技術性問題，但現時治療精神科病人的方法卻有不同的演繹。認為心理學應屬自然科學的心理學家會將精神病視為身體疾病一樣，應用適合的藥物治療。認為心理學應屬社會科學的心理學家，則會將精神病人視為心靈受困擾的人，因此應透過對話幫助他作適應。最後，人文觀點的心理治療師會視精神病為一種社會問題，是病態社會尋找代罪羔羊，看中了那些拒絕接受約定俗成真理，只是忠於自我，日常行為不符合社會規範的人。

科學哲學是另一個例子。在絕大多數大學裡，它屬哲學系，但在某些大學裡，它享有較優越的位置，是與科學的歷史放在一起，有時甚至是理學院裡一個獨立的學系。

再另一個例子是大學神學院裡的分系，與其他學院裡的分系的分別。它們之間的劃分，是按神學院的傳統源流，可是大學應該沒有宗派之分的。沒有宗派之分的宗教是否可能？在討論這一點之前，我們或許可以先討論大學的去宗派主義：大學裡的學術領域是怎樣劃分的呢？

一個適當而又不帶宗派之分的方法，不是根據自然的真理（那是不可知的），或是根據習俗而得來的真理（這是獨斷主義的一種），而是依

照問題及其對這些問題的想法的派別而劃分。著名的批判哲學學派正是這樣，我自己是屬於這個學派。跟隨這個學派的好處是，它會提供政治術語所說的起碼課程，所有學派都接受這個課程，但這並不是全部所需的課程。批判哲學學派則說成已是足夠，因而令這個學派要變得具爭議性，但這是個不同的，亦是爭議的問題。

批判哲學的概念並不新鮮，它源於古典希臘的辯證和中世紀的神學中一個特別的學派叫「否定神學」。這學派是兩種意見的匯流。第一，所有關於神的知識都是不可知的，人類的語言是貧乏得沒有言語能夠去描述神的屬性。即使最華美的詞語，也不足以表達神的特質萬分之一；即使最高的讚美用諸於神，都是一種侮辱。第二，然而，根據否定神學，對神的神性的不同說法進行檢驗，並找出各個說法的不足之處，仍是重要的，因為這樣做，可以令我們知到神的神性一二。否定神學說夠了。當今最著名和最流行的現代理性神學和啟蒙運動的哲學，是史賓諾沙所說的，世上只有一種本質，這種本質可稱為「神」、「自然」、「宇宙」。史賓諾沙有一個眾所周知的格言去表達這個脈絡，就是「神，即是自然」。所以很容易透過把神性變為自然而將否定神學轉化成批評學派中的否定哲學。哲學家和邏輯學家奎因以「自然主義認識論」代表一種切合我們對事物的本性的想法和不容許任何超自

然元素的知識論；然而，批判哲學是更常與我的老師普樸連在一起，他提出的是「否定自然主義認識論」。

某意義上，所有文化都遇到理性的問題，因為它們都提出同一個答案：選擇我，不要選別的。這是本位主義。對本位主義最大的反對是它令人將人分成「我們」和「他們」，同一文化也就是理性的「我們」有別於全世界的其他人。儘管科學文化起初意向是普世的，以圖避免把人分成「我們」和「他們」，但今日有不少思想家將人劃分成有能力理解科學及其他人，致使現在的科學有了狹隘的「本土」思想體系。前蘇格拉底時期的最大發現是自然真理與約定俗成真理之分，以及科學與單憑習俗確立的觀點之分，並摒棄習俗，讓出空間去確立自然。這是認同科學，及認同唯有科學是自然真理的思想，相當於人類同源的信仰。這就是與本位主義相對的普世主義。當中產生了科學與迷信如何分野問題，也是理性主義者爭辯的主要問題。科學和迷信之間的分別是甚麼？正是經典的證明理論：科學只包括所有能夠驗證的東西的整體。所以按照古希臘的想法，一個人不能囿於任何一個特定的宗教，因為這必然陷於本土主義。

「理性」的問題，是一步一步逐漸發現的。只有到了蘇格拉底，按柏

拉圖引述，才正式詳述「理性」的問題，而他的立場，是在前蘇格拉底思想與柏拉圖學說之間。我們不知道「理性」的古典理論的陳述有多大成分來自蘇格拉底、多大來自柏拉圖。很有可能是蘇格拉底說：未經驗證的生命是不值得生存的，但亦很有可能是柏拉圖的描繪給了這個說法它的色彩，因為他的著作至今還有巨大的影響力。同樣，另一位蘇格拉底哲學家巴門尼德，是第一個提出證明的人。他的證明屬於神秘哲學，認為萬事歸一，我們已知他的證明有缺憾。然而，他畢竟是發現「證明」這個概念的人。越來越多人追隨的阿伯德·薩博，認為扎門尼德是西方數學之父。「理性就是證明」這個概念其實是巴門尼德學說的後期發展，大概也是柏拉圖的意念，這個概念也許同這個事實——假定這是事實——有關，就是德莫克里特反對巴門尼德的學說，由此開拓了後來成為懷疑論的思路，認為證明是不可能的，所以我們最好不要相信任何事情。柏拉圖非常敵視德莫克里特。

問題在不同階段中具體化的同時，解決的方法亦在具體化。古典理性主義者的理論是理性等同科學，而科學又等同證明。這個直接推論，我在這裡稱之為反哲學，而通常則會稱為實證論，但實證論這個名稱在今日有很多不同的用法。反哲學在近世才發展成熟。這個概念是指當我們要用言語表達哲學的話，所有哲學都會變成毫無價值，因為無

論我們說甚麼，都不外乎是科學，所有理性的人都必須接受，或不是科學而是約定俗成的真理，所有理性的人都必須反對。那麼，藝術便有生存空間，因為藝術不是言傳的。有些哲學家甚至把詩詞和文學視為非言傳，因為它們的文字作用不是傳遞訊息，而是為了做藝術要做的事。更重要的是，某些反哲學家，包括維根斯坦，同意有更多更加重要的事情，例如宗教和生活態度，都沒有得到適合的用語言的表達。將最重要的事情置於言論之外，致使那些事情不在商議或評論的重心之中，是非理性主義的做法。但這樣仍然勝過反哲學家敵視現存的宗教，及認為自己得道、正確解答了理性的問題的宗教。

傳統的理性主義哲學對宗教的敵視極其不妥。這於柏拉圖提倡以宗教服務政治目的。理性的問題包含了很多方面的問題緊併在一起，這個可以見諸於宗教教條和當代科學哲學，企圖一下子解答哲學的主要問題，也就是理性問題的標準範疇。宗教教義為生命的意義提供看法，旨在指出一個人在地上生活時可循的正當方法和屬靈的價值觀。這是值得承認和尊重的。大多數科學哲學家都不關心生命的意義，或怎樣去選擇生活模式的問題。他們比較關心去合理化他們現行的生活模式，又將之收窄到為科學提出理由的需要，只不過是充分實踐本著科學而生活的模式。

選擇生活模式是一個非常困難的問題：我們不知道一個生活模式由甚麼東西構成，但有些東西是包含在內，不應忽略的。要求一個人必須接受科學，也只可接受科學，必然會帶來一個問題：怎樣對待宗教？這個問題在遠古時代已經問了。希臘的思想家或許不太關心宗教，但猶太人卻肯定非常受到困擾：馬加比之起義印證了猶太人寧死也不願不顧宗教責任。猶太人的思想受到希臘思想衝擊，造成了重大的宗教危機，將國家分成法利賽人和撒都該人，終於導致失去政治獨立。要重建他們的哲學十分艱難，我們沒有關於撒都該人的哲學文字記述，而法利賽人又拒絕公開他們的哲學讓人辯論。「撒都該」這個名稱有一個隱晦的源頭，但簡單的意思是從「just 公正」的字根而來，我想它的意思是用理由確立。比如說，要求每一條由《聖經》訂立的誡命都要提出理由確立才能認同。我們都知道撒都該人深受希臘文化影響，他們當中有些人甚至完全歸化希臘文化，而捨棄馬加比的遺產：說理的力量遠勝於武力。法利賽人嘗試透過在宗教和理性主義之間，以及在狹隘與普遍之間建立橋樑，對未受教育加重宗教成分，對受過教育加重理性成分，最終保全了國家的統一。我認為這就是法利賽人拒絕公開討論其哲學的原因。)

從亞歷山大大帝死後至穆斯林管治時期，亞歷山卓有超過九百年的時間是希臘思想的中心。大約在法利賽人和撒都該人分裂的時候，也就是說在舊約與新約之間，即耶穌降生前一百年，亞歷山卓住了一個著名的猶太思想家，叫尤迪克斯。哲學課和哲學歷史課都不會讀到他的思想，因為他被視為是一個神學家。他說猶太的宗教和希臘的哲學其實是沒有衝突的，因為兩者都是理性的。他不平凡之處，在於他企圖在求異的希臘傳統與求同以保國家統一的猶太傳統之間，找到共通之處。一個人怎麼可以在求異和求同之間找到共通處？就是透過宣稱基礎上的相同是細節上的相異的前提。這是信仰主義。

然而，斐洛的思想已完全失去了力量。他教導人們以一個同意希臘思想的頭腦去讀《聖經》。伽利略是贊同斐洛的做法的：由於科學不能與宗教發生矛盾，所以當我們讀《聖經》時要把它看成是符合科學。現代人則學會用一個不同的方法去看《聖經》，就是用一個批判性的眼光，從《聖經》的文本裡得出不同的道德結論。更獨特的是，在猶太人當中很普遍的國家統一這個觀念，在理性時代卻絕少支持，因為這是視為把人類分別成「我們」和「他們」，違反人類同源的理念。

然而，理性時代對宗教也有其關注之處，宗教看成是教義與儀式的結

合。今天這個看法已顯得過於狹隘，因為它忽視了宗教的社會、組織、歷史及傳統方面。當然，忽略這些方面是故意的。無論如何，理性時代的哲學家一開始就企圖判定甚麼是理性的神學教義、甚麼是合適的儀式，也就是說，甚麼是敬拜神合適的方法？答案很簡單：理性神學就是自然神學，亦即是撇除了天啟的神學（因為天啟是超自然的）。之所以要撇除超自然，是因為它很有問題，不是在信仰上，而是在普遍性上：它會製造「我們」與「他們」的分別。

對神的理性或自然的敬拜這個概念來自斐洛：因為研究自然就等於研究神的作為，就是一個敬虔的作業。而這個概念又脗合神的作為證實了神的智慧這個概念：聖經上說，天國述說神的榮耀。（詩篇 19 篇 1 節）。按波以耳的說法，這是物理神學對神的存在證明：用物理學證明神學。波以耳發現空氣有彈性的「波以耳定律」，是一個非常著名的思想家，現代科學世界的一位創立者，有分創立倫敦皇家學院，是它的創立者之中最傑出的一位，可能是這個學院最主要的倡導人。

除了以物理神學的證明之外，還有宇宙學的證明之外，那是說，宇宙總要有最初的源頭，這個源頭就是神；另外還有本體論的證明，這個證明既是最重要而又是最有問題：它說，無論我們以什麼名字稱呼神

聖的特質，都會定義它是最完美的實體，而最完美的實體按定義就必然存在，因為存在比不存在更完美。

康德為自己定了一個任務，就是證明沒有可能證明的——神的存在。他是實證派的領導人物，因為他說我們不能證明的，就不可相信或不相信。他又說，宗教哲學和企圖述說整個宇宙，有別於由證明決斷的科學，只會產生無法證明也無法否定的命題。

康德說他無意去破壞人對神的信仰，只是想提出一個關於神的理性理論：我們是不可能證明神的存在。但不會有太多人會受落一位那麼不科學至近乎教條主義或迷信的神。所以在康德死後不久，哲學家公開承認自己是無神論者，他們認為神是不存在的。

時至今日，我們已經很難想像那些人為什麼會那樣小題大做。理性主義者的神跟猶太教和基督教的神完全不同。關於這個話題，有過一個熱烈的討論：這兩個宗教的神有沒有分別？自然與天啟、普世與本土，有沒有真正的分別？很明顯，沒有人認為，天啟的宗教會禁止自然宗教的禮儀。沒有人會認為天啟宗教反對人類的同源這個信念，所以沒有人會質疑天啟和本土性的宗教，即基督教，會包容自然宗教的

信仰。所以，問題是：自然宗教是否容得下任何未經科學證明、從天啟而來的信仰？如果啟示和科學有矛盾，就如惡名昭彰的貝拉米諾大主教聖羅拔跟伽利略所說，那又該怎麼辦？

擔心宗教迫使人相信一些未經證明或證明是錯的事，實在是很奇怪的。一方面，很多人相信很多沒有科學支持的說法。絕大部份人都不太認識科學。至於擔心兩者之間有矛盾，一般都會同意，即使貝拉米諾大主教也不會否認，關於事實，宗教還是要讓路給科學。自然宗教對天啟宗教並沒有多大意義，而天啟宗教對理性主義亦無關痛癢，除了理性主義傳統上敵視所有約定俗成真理、本土信仰和習俗之外。

理性時代刻意不提古典理性主義原則上敵視建制的信仰。啟蒙運動裡的一些重要領導人物是虔誠的信徒，他們盡量對宗教給予尊重。波以耳是其中一位；他清楚表明宗教是超乎理性的，一次又一次讓個別啟蒙運動中人發現和再發現出來。啟蒙運動後期一位偉大的數學和物理學家，拉普利斯是拿破崙的朋友，拿破崙曾問他：我聽說你寫了一部關於天堂（宇宙）的巨著，但當中完全沒有提及天主，對嗎？這個問題，其實包含了天文學家所指的宇宙（天）和天父的語帶雙關。拉普利斯的回應很著名：先生，我不需要那個假設。但當時另一位著名數

學和物理學家拉格朗逸則回應說：可是，那個假設多麼美妙！這個故事令人難以置信之處是它太簡短了：在當時來說，那是在玩笑和暗示之中討論一個最困難和重要的問題，竟然藉玩笑和暗示討論。（理性主義者，好像在他們之前的法利賽人一樣，不願意公開討論宗教哲學）這是古典理性主義的弱點。

結果實在不幸。理性主義者裝作徹底的普世主義者，既不接受宗教，又不接受本地文化。他們甚至不是其國家的公民，而是世界公民：人類同源不就是指世界是整個人類的祖國？屬反動派的梅特涅漠視政治上自由主義者，因為他們既然是四海公民，就自然不是本國國民。反動派的哲學家把宗教、祖國的民俗拼湊在一起，要求以社會治安為名，本土文化得到確認——他們又以進步之名，堅持本土主義得到認同。這令啟蒙運動的反動帶有打壓宗教的色彩，亦因此證明了啟蒙運動應該更著力地打壓宗教。反動的反動派以達爾文為例反擊宗教。是達爾文主義很快便成為科學的宗教，並把人類同源置諸腦後。它其中一個主要的領導人物高爾頓便開創了優生學會，在百多年前宣揚科學性的種族主義。

這一切要等到第二次世界大戰的可怕公諸於世之後才完結。哲學家們

仍然因為這個變化而迷惘，但已不能再走回頭了。

第十八章：激進主義

古希臘的激進主義和啟蒙運動的激進主義之間的分別，是這樣的：古希臘人和前蘇格拉底時期的哲人輕視所有約定俗成產生的真理：他們對政治不感興趣，他們希望政治徹底消失，讓每個人都活在理性之中，而不是在任何人的權力之下。但從鄙視約定俗成產生的真理，演變為對所有政治的不滿，過程緩慢。雖然在亞歷山大時代已有不大關心甚至完全不關心社會事務的哲學家，但在希臘滅亡之前究竟有沒有一個真正的無政府主義者，是值得懷疑的。犬儒學派的鼻祖底歐根尼以盡可能活得節約樸素著名。他只擁有一隻杯要來喝水，有一天，他看到有人直接用手掬河水喝，他馬上連這隻杯子都扔掉。照我們所知，他並不鄙視政治，他更糟：他當政治不存在。哲學史裡，最可愛的小故事正是表達這點。話說亞歷山大大帝出於尊重哲學，出征前拜訪了底歐根尼，問底歐根尼自己可以為他做甚麼。底歐根尼答說，請大帝移開一步，因為你站在那裡遮着了我的陽光。

「犬儒」學家（意思即是像狗一樣）到處宣揚反對約定俗成規條的立場，甚至在公眾地方手淫和性交，以示他們無視俗世成規。但在無視政治這方面，他們的態度其實敵不過潮流。柏拉圖第一個明確地把政

治思想視為一門主要的哲學。及後有些理性主義者支持無政府主義，但原因不單止是基於對約定俗成規條的鄙視，而是因為他們追求一個可以在政治上建立到人類同源的政治制度。但理性主義的內在邏輯仍是令它反對政治，儘管有些理性主義者企圖作出支持，有利於建立人類的同源的政權的政治承擔。

理性主義對政治主要的意義是它的激進主義。激進派就是那些試圖把理性主義推至極限的人，所以古典理性主義生活方式的極端形式就是激進主義。有人聲稱確立任何一個不科學的概念都是腐敗的，因為這樣會劣幣驅逐良幣，趕走追尋科學的人。所以，我們要對新的科學訊息完全地開放，而要做到這樣，就要將所有不科學的想法清空。著名的存在主義哲學家卡繆完全支持這個說法。他說他所寫的小說《異鄉人》的主角是一個反面的基督，說他是反面因為他沒有任何正面的訊息去表達，說他是基督因為他知道自己沒有正面的訊息。意識到一個人沒有任何訊息可以表達是痛苦的，但無論多痛苦，清楚知道沒有訊息是極重要的，因為只有這樣才能準備好接受正確訊息的來臨。存在主義表面上與激進主義相距甚遠，但骨子裡它其實是激進的。卡繆不是一位哲學上的激進主義者，因為他宣稱生命是荒謬的。他不是樂觀主義者，卻要求人們樂觀。在這方面他與卡夫卡很相似，卡夫卡以說

了以下的話出名：他說，無論你做甚麼，無論你多麼努力做，你也是注定失敗，但即使這樣，你仍是一定要拼命努力做。相對地，激進主義會說，只要你用正確的方法去做，只要你首先清除一切你繼承的垃圾，你便會踏上得救之路。所以只要你不偏離正當的科學遵從的軌道，就保證會成功。

柏拉圖和亞里士多德的方法則有點激進：他們主張在理性的辯論中引用事實，讓已知的事實作為論據，反駁所有我們已有的約定俗成的概念，因為由約定俗成得出來的真理，不是自然真理，而是假話。但真正的知識，據柏拉圖和亞里士多德說，是當我們的頭腦經過洗滌之後出現的東西。這是有點激進，但還不夠。

培根和笛卡爾是第一批激進份子。培根反叛經院哲學派的思想家，也即是後來爭辯不休的中世紀大學裡的思想家。培根認為要逐一駁倒每一個謬論是無意義的。他說，在沒有任何辯論的前提下，我們可以也應該廢除所有未經證實的意見。激進主義的目的是要將所有謬誤斬草除根。這正是在好草坪上的蒲公英的理論：若果一個人不及時鏟除草坪上的蒲公英，那麼整塊草坪很快便會被蒲公英鋪滿。儘管整片草坪已經弄乾淨，但只要有些許蒲公英的根殘留在那裡，也會前功盡廢。

而且，儘管我很仔細地清理我的草坪，但你卻沒有，那麼當風吹起來的時候，蒲公英的種子也會從你的草坪飄到我的草坪，然後我的草坪便隨時都會長滿蒲公英。

激進主義有時是一個非常聰明的觀察事實的方法。當我們可以用激進的手法解決一個痛苦的問題，而防止問題裡的毛病再出現的代價不太大的話，那是很不錯的。激進主義的概念是：它是唯一的合理方法，可以所有問題都可以用激進的方法解決。

這裡有一點是關於哲學方法的。問題是可以在不同的情景之中進行研究，這樣做令問題比較容易解決，科學可以幫忙。但重要的是，哲學是沒有情景的，在某個情景之下解決問題是以問題回應問題，因為我們不知道要為手上的問題選擇哪個情景，以及情景的改變可能會令問題重現。現代反哲學的人說在沒有情景的之下去探討問題是不可能的，所以哲學是先天不可能的。激進主義就是這個狀況的一個例子。有些纏擾不休的問題，我們很想用激進的方法解決。一勞永逸。有些問題會從此解決，即使以往代代纏擾我們的問題，也解決掉。有些問題則是無法根除的，但會受到控制。所以，以下的問題「用激進的方法去應付現有的問題，是不是對的？」我們必須憑經驗處理；答案應

該要符合已知的事實。而在很多情況之下，這個問題是沒有答案的。

舉個例，人類行為之中一個無法擺脫的咀咒是嫉妒。傳統的猶太基督教的態度是，這個傾向就像人類其他邪惡的傾向一樣，不可能根除，只能不停對抗，就像對害蟲一樣。古典學派的理性主義者宣稱，所有問題都有激進的方法應對，而這也是唯一的方法。我們應同意，若果真的有激進的方法，我們應該選擇激進的方法。這對目前的例子來說是通用的，尤其自從納粹黨的動物心理學家，諾貝爾經濟學獎得主諾倫茲說由於嫉妒是與生俱來的，所以就是好的。對我來說這種劣根性實在太明顯了，尤其是諾倫茲非常支持，以及在大自然中最普遍，那種具侵略性的形式的嫉妒。所以我們或許會希望見到它會絕跡於文明社會，如同一個世紀之前仍存在的決鬥和私刑一樣。

激進主義認為所有社會問題都有激進的方法可以應付，而這些方法是唯一正確的方法。這是文明社會消滅所有腐敗的習俗的希望。然而，是甚麼元素令一個人成為激進？

在這方面，反哲學者的觀點反而是正確的：我們不應該在沒有情景的前提下作任何判斷，因為有些問題只是在某些情景之下，而不是任何

情景之下能以激進的方法處理。不過，反對哲學者當中，有激進份子，也有非激進份子，甚至是保守派。除非我們處理的不獨是日常生活的問題而是原則性問題，否則這個討論全無意義。我們要處理的，不是就表面而是以真常：真常整體上是不分情景的。對此，政治上激進和保守的哲學家意見分歧，但其實兩派都錯，反而反哲學者是對的。所以一旦去到政治層面，反哲學者便突然換上了形而上的頭腦，加入了哲學的行列。為什麼？

在我們面前的問題是，人類可否根本地改變？我們能否重新開始，將所有腐敗了的、污染了的、骯髒了的和感染了的東西拋棄，由真正乾乾淨淨地開始？實際的答案是當然不可能，沒有人能夠完全潔淨。那麼，這個與人類的天性有甚麼關連？

現代古典理性主義之父培根為這個問題提供了答案：我們可以得到知識，他說。污染了的頭腦不能得到知識，所以我們可以擁有絕對潔淨的頭腦。我們只需加倍努力。但是甚麼令培根那麼肯定我們能夠得到知識？他單憑信念，並引用《聖經》證明他的信念有理據。他是一個樂觀主義者：他教導人，若人類能得到救贖，那也是只能透過自救，而不是神的啟示或介入。他說會有足夠的人相信他的樂觀主義，而且

只要他們肯嘗試，便會成功。

回說傳統對人的不信任和傳統理性主義之間的重要分別。由於知識是獨立和自由中最主要的東西，所以猶太基督教理所當然地告訴我們，人之所以能獲得知識，是源於神的恩賜；宗教的創立，是為了傳播真正的宗教知識，然後有知識的人便應告訴我們在處理日常事務和人生抉擇時要怎麼做。

培根在政治上是保守份子。我們都記得培根和伽利略是同時代的人，也同樣是保守份子；但不是在科學思想上。培根在科學思想上是激進派。他說除非所有研究都推倒重來，否則一切都是枉然的。

時至今日，只有部分哲學家——奇怪地包括一些反哲學家，會主張推倒重來是有可能的。這不是關乎原則，而是事實問題，亦肯定不是哲學而是科學問題。這裡還有一個原則問題：科學不能推倒重來。激進份子笛卡爾做了一個大實驗，嘗試從頭開始。培根和笛卡爾都是科學上而不是社會問題上的激進派，他們的邏輯比其意見強得多，而他們的門徒透過無可阻擋的邏輯逐步地發現了一個事實，就是科學激進主義導致政治激進主義。啟蒙運動中的理性主義者逐漸發現了政治激進

主義，帶來了美國和法國的大革命，及其後的俄國革命。這也是激進主義的內在邏輯，以及現代民主和工業世界歷史的故事。

理性時代的哲學家提出來的第一個政治概念是：有合法性和沒有合法性的政府之間的差別。當一個沒有合法性的政府強行徵稅時，它其實與攔途截劫的強盜沒有分別。唯獨有合法性的政府才有權力強行徵稅。為什麼？那是關乎公義與不公義地行使武力的概念，而這個想法是很普遍的：我們所知道的沒有一個社會沒有這個想法。但是絕大部份社會是由狹窄公義來管治。而理性主義者則要求普世的公義。第一位提出普世公義這個概念的是柏拉圖：在柏拉圖之前或許一般都疑心所有公義的概念都是獨特性質的公義。這正是二次大戰後最著名哲學家之一考夫曼所有的想法。他在其傑出的著作《無罪與公義》(Without Guilt and Justice) 中，闡述了為他認同的啟蒙運動的政治理論。柏拉圖是第一個倡議普世公義概念的人，因為他不相信人類的同源。他認為平等是不切實際的，所以他認為公義的概念比平等的概念更強而有力。他說平等的概念其實是計算上的公義，而基於較好者應得到較多的概念，則是幾何的公義。看似高深，但說穿了不過是用堂皇的名目，支持貴族有權得到較大份的國家收入的理論，因為他們地位重要、經濟上有更關鍵作用，智慧更高等等。普樸認為柏拉圖說這就是公義不

過是宣傳手法。

柏拉圖發明了理想國：理性的政府就是公義的政府，也就是理性國度的政府。然而那個理想國是甚麼？

人類的同源定出的公義國度的概念很簡單：公義的國度就是保衛人類同源理念的國度。要怎麼辦？靠公平。甚麼是公平？公平是平等地對待每一個人。那怎樣達致平等？柏拉圖說多生產者多得便是平等。與此相反的是把生產和所得分開：共產主義便是。反對共產主義者說，這是行不通的，因為工作需要誘因，而誘因會破壞平等。

初時，啟蒙運動中的政治哲學家對這一點並不十分清楚，他們從一個不同的角度思考公義的問題：舉凡一項權利，被剝奪都須提出理據。一個政府在甚麼時候會有權這樣做？標準答案是社會協約論：社會裡每個成員，既留在這個社會裡，就是同意了要交稅。史賓諾沙注意到，阿姆斯特丹稅率是相對地很高，但人們還是自願地移居到那裡。

社會協約論是錯的：大部份人其實都沒有甚麼機會離開所住的地方。他們是透過離開的自由去同意遵守一個協約，但這個自由跟他們有自

由因為不喜歡船長而跳船一樣沒有意義。

這個批評是由休謨和亞當·史密斯兩位偉大的哲學家提出的。他們理所當然地認為不需要有政府，大多時管治違反被管治者的利益。實情是，人們接受政府，不表示他們是基於理性而接受，而是他們有偏見。

休謨和史密斯一同發展出來的那套社會自由理論是啟蒙運動的半官方理論。發展一套關於普及社會的最穩妥方法，就是從考慮人類的本質入手。如果人類的本質是只有一種的話，這個方法是對的。柏拉圖和亞里士多德之間在這裡有分歧：他們說希臘人和野蠻人、貴族和平民、自由人和奴隸、男人和女人之間，都有不同的本質。休謨和史密斯相信人類的統一性。他們的理論基礎是自由主義，指出最能判斷什麼是對一個人最好的選擇就是他自己。今日的自由主義有另一種意義：每一個人都有權去傷害自己，甚至自殺。後者得到更多人認同，所以有人都有權自殺。這就是吸毒應該合法化的理由。吸毒是懦弱的自殺方式，但到底這是個權利，法律不公平地剝奪了這個權利。然而，休謨和史密斯在這個討論沒有分兒：他們看不到有什麼好理由要自殺。

休謨和史密斯同意絕大多數的政權都是非理性的。史密斯認為奴隸制便是最佳說明：思想正常的人哪會認為給人扣上鎖鏈會增加生產力？

啟蒙運動的中心思想是，若果人們可以照自己的心意去做，他們必然會照顧自己的利益。這是一個心理、道德和政治的概念。

理性時代的心理學，其實就是人基於自保原則而做保障他們自身利益的事。這是為什麼心理分析學的殺傷力那麼大：在它的理論中，人是自我毀滅的。心理分析學之父佛洛伊德是啟蒙運動的培育出來的人物，雖然那個過程既混淆而又充滿矛盾。他認為自我毀滅是違反自然的，源自神經官能的病症；他形容這是若果不用心理分析難以治療的迷信。他說所有人都會有輕微的瘋狂，也就是說不是百分百理性，那是沒辦法的。果真如此，那麼理性時代的心理學便要放棄了。

理性時代的倫理是一種叫「由理性支配的積極生活所帶來的幸福」的概念，這個概念可以追溯於柏拉圖記述的〈蘇格拉底的申辯〉：每個人按照他自己真正的自身利益行事便是道德的行為。但蘇格拉底以宗教的角度看這個概念：好事和壞事的報應不一定是在現世體現的。史賓諾沙以至很多人，只從現世而接受這個概念。這個就是所謂「開明

的自身利益」。今時今日這個概念雖然換了外表，但仍然普及：有理論說其實沒有所謂犯罪，只有社會病，永遠只是社會的錯，不是個人的錯。例如，娼妓會被解釋為是貧窮的結果，而不是道德敗壞。因此，當所有女人都有足夠的收入維持生計，便不會有娼妓了。這個理論有其道理，貧窮往往迫良為娼。但真的是那樣嗎？全世界都有娼妓，而娼妓肯定是個問題。但由於在福利最好的國家，更多女人比男人更難憑就業而達致經濟獨立，我們沒有足夠的證據證明有可能根絕娼妓。有些心理分析學家說，只有繁榮是不足夠的，還是加上心理治療才能杜絕娼妓。但這個說法亦有疑問。

理性時代的政治是建基於人類渴望生活安樂的觀點。他們保護自己財產的欲望比將所有牧師和警察都擺出來，更能防止罪行。這個想法早在理性時代就被薩德侯爵攻擊，他說人們以傷害人為樂。他的反駁直到佛洛伊德出現之前一直都不被接受，因為薩德侯爵所形容的人們被視為是不正常和違反人性的。佛洛伊德宣稱除了少數成功得到心理分析的人之外沒有什麼人是完全正常的。這是佛洛伊德的心理分析學的政治意義：他指出侵略性是人性的一部分，除非有些重大因素徹底改變情況，否則人類的死亡本能勢必驅使他們不停爭鬥。

然而，假設啟蒙運動是正確的，即人們渴望和平從而保護他們的所有，因此理性的行為應該能夠維持和平。那麼，除了對神和人的畏懼之外，甚麼能夠阻止窮人去犯罪呢？答案是應該給那些窮人與人一所房子，甚至是一部彩色電視機。問題來了：這算不算是獎賞或賄賂潛罪犯呢？如果算的話，那應該做嗎？史密斯最著名的跟隨者邊沁說：是的，這是賄賂潛罪犯，但還是應該這樣做。一方面，這樣的代價比設立監獄便宜；另一方面，最優良的法律制度會把公眾利益和個人利益成為一體。這是為什麼邊沁研究法律改革，尤其是監獄改革，目的是希望用自身利益這個開明的「胡蘿蔔」，去取代人的畏懼這根傳統的「棒子」。

舉一個簡單例子：自助商店。有一段很長時間，小偷在自助商店偷東西比傳統商店更容易。所以自助商店可說是每一宗偷竊案的共犯，因此不論依據法律還是《聖經》舊約禁止引人犯罪的律法，都應禁止這類商店。然而，自助商店還是興起，原因是店主不需聘用大量售貨員因而節省成本，增加利潤。直到電子監察器材面世之前，自助商店發生偷竊的比率仍然高於一般，但只要偷竊率維持在某個百分比，例如只佔總銷量的百分之三，那麼不當它是一回事反而是合乎經濟效益的。這種想法在貧窮的國家有非常不同的應用。與傳統的傳教士不

同，啟蒙運動時期絕大部份哲學家純粹是從經濟問題的情景看偷竊。偷竊對社會產生多大影響是另一回事。這就是邊沁的理論，普遍稱為「功利主義」——這個名稱也是他自己發明的。崇尚中古人文形象的人認為邊沁的態度是危險的。傳統對人性的看法是當人類像蚯蚓，只要食物、性和操控旁人的權力，而且懶惰。簡單來說，他們是物質主義的，而物質主義是邪惡的。啟蒙運動呈現出來的人文形象其實沒有很大差異，只是逆轉過來：人類依然要食物和同伴——不是性。他們當性慾不存在，直到佛洛伊德和其他人主張性是人類最重大和最原始的動力。要求食物、伴侶和容身處，而想盡量不勞動，還是叫作功利主義，但對改善生活水準的願望大過對警察和地獄之火的恐懼，功利主義是仍是好的。問題在於，真的是這樣嗎？如果是，那就會導向無政府主義。

第十九章：教育

幾乎在所有地方，都以不加批判的方式地解答理性的問題：不批判哲學可以叫做批判前哲學，因為一個人一旦意識到自己的批判能力，他就永遠不可能忘記。在批判前社會，約定俗成的真理，不加批判就接受了，但仍是基於傳統、神靈啟示等權威而接受。批判前合法化的一個特點是它是可以藉多種途徑做到。猶太基督教既仰賴神聖權威同時亦憑說理的傳統就是這樣。理性主義傳統解答理性的問題的方法是，首先倡議只依賴科學，而科學只包括所有能證明的東西。這個說法慢慢發展推移為倡議，遵守科學的生活，或由科學主宰的社會。

可是，這二者是不一樣的。一個是古老的，意味視社會如無物；另外一個則是現代的，屬於應用社會科學、重視社會問題的一切。

科學一而再地被認為讓人失望：因為科學證明沒有可能做到因為科學對很多重要事情避而不談，比如宗教和藝術，也因為我們不懂得如何純粹依賴科學生活，而執意這樣做，結果只會招致如法國和俄羅斯大革命時的恐怖統治那樣的災難。這個失望帶出另外一個看法：人類創造常規習俗是很自然的，因為人類的生存有賴常規習俗。

生存問題成為每個人都最關注的頭等大事。有些哲學家在強調社會的功能時，特別強調社會的生存的重大價值。但大部分理性主義者都正確地看到，一個社會找理由說他們的成員與其他人有區別是危險的做法，因為這會違反人類同源的理念。可是，對理性主義最重大的批評仍是指它漠視社會的生存以至影響人類的生存等等問題。於是，儘管有關社會的生存的討論其實是對特定社會本土主義的關注，這仍繼續是一個主要的議題。

這個討論的實際層面涉及立法和教育。

先說立法。假設我們要立法，但現時未有科學法或普世法或理想法。那麼我們就只能本地立法。這個想法自古已有，但仍未得到充分闡述。部分原因是，一個想法的形成和陳述需要時間；他還有另外的原因，就是為了推行柏拉圖宣揚的做法，利用本土主義，特別是本土主義的宗教思想，作為政治的工具。因此普通人毋須具有太大批判性的頭腦。因此之故，柏拉圖認為教育不應該包括辯證法，辯證法的教育應該只提供給 40 歲以上的學者。

這個「圍內人」的想法，令所有科學和人類同源告終：它將社會分裂為「我們」與「他們」，博學的與無知的。中世紀哲學家將這個想法作進一步解釋，例如邁蒙尼德，就表示他自己用兩種語言一種對「圍內人」（或專家）說的深奧語言，一種對「外方人」（或普通人）說的易明語言。大趨勢是去協調而非比對不同人的想法，由此法拉比寫了一本書《柏拉圖與阿里士多得之間從無異議》，邁蒙尼德某程度上算是他的信徒，他是個以為自己是阿里士多得學派，但其實是柏拉圖學派的人。阿威羅伊嘗試以一元心靈論（一個心靈）的理論去復興人類同源的理念，意指我們都有著相同的實體；這被定為異端邪說，許多人因傳述這個想法而死。一般以為中世紀最著名的神學家聖湯瑪斯阿奎那是阿威羅伊的信徒。他認為科學家必須是虔誠基督徒。但一個深受異教徒阿里士多得、深受一個穆斯林、一個猶太人思想家影響的人怎能這樣說呢？聖湯瑪斯·阿奎那反對不同宗教族群之間的對話，所以他是反對人類同源的。文藝復興時期科學的興起，源自哥白尼與其他人發現了希臘人之間的思想分歧。這些文藝復興時期的思想家並不關心中世紀最關注的社會生存問題，而中世紀反對創新因為他們相信這會威脅社會生存。

有一點是很重要的，就是社會要生存，就必須有一些約定俗成的真

理。這相當於否定自然真理與約定俗成真理之間的區別。因為羅馬人一切真理皆基於約定俗成的思想不能令人滿意，猶太人在古代哲學的影響變得越來越大：羅馬人對宗教包容，於是宗教的選擇變成純是無關重要的個人的事。猶太人提出有兩種宗教，普及宗教禁制自然禁制的東西，例如，偶像崇拜、亂倫或虐待動物。這就是責成挪亞之子的著名的七戒，亦即是普世通行的行為守則。（所有人為挪亞的子女，是指世人都是兄弟手足。）有七條自然法則規範著全人類的這個想法令人非常滿意，而大量的羅馬人轉信猶太教，條件是他們只受該七條自然法則所規範。猶太教和基督教之間，激烈爭取整個羅馬帝國認受。（其實還有其他宗教，密特拉教，我們暫且不論）。

這一切都非常不準確，因為給予挪亞之子的第七戒正是要依從習俗常規：這是第二層次法律。各式各樣本土主義都依賴的道理是，一個社會是需要有習俗常規維繫才能生存的。但接受這個道理，人類同源就可能式微，因為如果人類同源和習俗常規兩者之間有衝突，那麼人類同源恐怕要讓路，因為社會有賴習俗常規存活！

後理性主義者是一些（古代及現代）對理性主義失望的思想家，他們認為一個社會必須有法律才能生存，而法律可能是習俗常規所訂立的

真理，但仍然重要，因為它可能有自然的理據：事實上習俗常規是無可避免的。他們承認傳統有很多令人不滿之處，而理性主義者曾嘗試漠視傳統，以為這樣做可以更好，然而發現並不可行，因為沒有人知道如何本著科學去生活；企圖這樣做已證實導致災難性後果。當然，後理性主義者接受的習俗常規實際上是當時社會所採用的一套，於是仍然只有普世與本土之間兩個選擇，因此說普世因根本不可能而只好剔除，就等於推介本土主義。但又不完全是這樣，後理性主義者不能無視理性主義者的批評。他們承認人類同源意味有些法律不能接受，因此就推行了一些改革，但這並非出於任何清晰的理念，而只是從權。這對政治及教育哲學來說同樣重要。人們不停試圖推行政治改革因為理性主義和後理性主義都未能令人滿意，但教育改革卻很少人試圖推行，何解？

有鑑於生存的一個條件是要更換舊領袖，一個社會的生存一般認為要有完備的教育系統。信不信由你，這個看法出自柏拉圖。教育當然不是柏拉圖發明的：所有社會都有教育存在；甚至有可能在我們人類先祖時期已實行教育行為。

世上大多數是文盲或半文盲，所以他們沒有學校，直到上世紀強制普

及教育的施行前，幾乎所有社會都是大多數人不識字；因此大部分的教育都是只在家裡或街坊鄰里的家庭環境中傳授。就算在一些實施強制教育的社會，也有很大部分是在校外進行的。

教育有兩個頗為不同但又交纏在一起的元素。其一是個人的生存訓練，特別是取得技能方面。從前技能訓練是在家中的：所以巴克、莫札特和貝多芬是音樂家絕不奇怪，因為他們是音樂家的孩子；這是法國大革命之前的社會傳統，而至今仍廣泛實行。另外一個個人生存訓練的元素是如何培養有利於社會生存的行為。我們沒有太多關於批判前社會對教育的看法和做法的資料。但在社會人類學的田野研究的初期，即二十世紀初，有人在一本經典著作中提出關於教育的問題，特別是在有文字以前的社會的性教育問題。那本著作是米德所著的，她是西方教育的左翼評論家，有點兒浪漫地期待西方社會能自文字以前的社會中學習。

為了生存，個人需要適應社會，這樣，生存訓練自然而然地與社會生存在多方面連繫起來。同時，教育要令年輕人可以享受到社會給予他們的機會。布柏堅持教育家需要扶助年輕人在體制內去發展他們的潛能，而一個好的體制應該是一個有足夠彈性讓人們自由發揮，因而更

能生存的體制。大多數教育工作者認為這不可能做得到，不過是單純的說教而已。

教育哲學理念原意是增加個人的生存能力從而為社會的生存作出貢獻。這個理念的背後是人會危害自己和社會的。這是原罪觀念或人性中的獸性：犯罪敗壞社會而過度的犯罪行為會令社會滅亡，但我們都有犯法甚至滅亡的傾向；故此應該有人教導我們如何循規蹈矩，及強迫我們循規蹈矩。

教育工作者是隨意委任的，按照社會及教育界的保守觀念，如果沒有委任教育工作者的預設規則，教育及委任教育工作者應由公認的領袖負責。然而如何使兒童接受教育呢？傳統教育的功能是設法令學生聽話和遵守紀律。怎樣做得到？向他們灌輸恐懼和猶豫不決的意識：培養他們習慣受他人管治。（就是那些注重獨立能力的老師也愚蠢地希望他們的學生接受他律，好讓他們的教學不受到挑戰。）

這個傳統觀念在許多社會都好普遍。聖奧古斯丁比大部分思想家去得更遠。大部分有文字前的社會也具有相反的想法：伊凡普理查觀察得到就算在有文字前的社會，領導者都是突出地獨立自主的，因為他們

有當家作主的訓練。訓練領導人領導和訓練被領導的人接受領導，這個事實清楚證明，舉世的教育工作者對於究竟教育涉及些什麼不無認識。這也說明了為什麼領導地位往往是世襲的，不然領袖至少也要是出自統治階層：他們幾乎是唯一得到訓練員領導的人，而只有得到這種訓練的人方可以領導。

我們幾乎無法在我們的社會中看到一幅傳統社會的清晰畫面，與及傳統教育對它的貢獻：那兒每個人日常處事都是出於強烈恐懼，為恐懼所管治；一般平民百姓鮮有受任何程度教育的機會以求學得什麼技能；在那裡，社會不平等視為自然法則。直到大約兩個世紀以前西方國家開始發展強迫教育為止，這是正常情況。

西方傳統教育從前分為宗教及科學兩個種類，不過科學教育也是為神職人員所左右。此所以在三個半世紀以前，聖羅拔圖·貝拉爾米諾樞機主教要求伽利略參謁教庭在科學議題方面的領導。在差不多時期，伽利略及培根都有發展科學自主的理念。雖然他們對科學有不同的意見，他們都強烈不滿大學的科學教育。

伽利略對科學在教育應在什麼位置的意見模糊。普及科學的傳統在他

的時代早由布諾及開普勒發展起來，而他又藉著一篇著名的對話，將它提昇到一個新層次，但他很少公開討論這個題目。伽利略寫這篇對話時所關注顯然是科學方面多於教育方面：科學應該是通俗、開放，所以公眾必須對它熟悉！關於科學教育最重要的想法出自培根：科學必須重新開始，喜愛尋根究底的頭腦不應該追求教育，剛剛相反，他應該公開譴責這一切。

這導致了一種新的科學家的培訓：業餘愛好者，這些人以科學為嗜好，他們的成年教育就是學著作及不時舉行的公開科學講座，藉此吸收科學知識。他們只是無足輕重的少數；正式立場仍是學校毋須培育科學家。這個正式立場要到民族主義興起後才改變過來，國與國之間的競爭使得各個國家競逐科學領導權。即是如此，許多科學家或多或少仍然是業餘愛好者。今日我們所見的專業科學的科學，其實是曼克頓計劃的副產品，而它的產品就被投下在廣島與及我們身上。

培根和笛卡爾的激進主義只限於研究，但他們的追隨者則加以擴展，至泛蓋包括政治的日常生活的其他層面，不過教育制度卻沒有包括在內。後來，公認法國大革命領導思想家盧梭寫了一兩本有關教育的書，或者確切點說，是反對教育的書。他建議毋須教學：由得大自

然之手直接教導那些年輕人白紙一般的腦袋。有誰比大自然之母是更好的老師呢？但迫於無奈盧梭也不得不准許他的模範少年 Emile 有一位導師：但總之不能是老師。

啟蒙運動在教育方面的意見太不切實際，結果也無法改革教育制度，拱手將這方面的事讓給了傳統主義者。（大部份啟蒙運動的成員都是一些貴族或貴族的屬從，又或者是貴族兒子的導師。）

站在激進思想家的自然主義思想背後的自然與傳統之間自古以來的分別，是他們將教育制度拱手讓給傳統主義者的主要因素：如果我們不能有普遍性的教育制度，那麼就不如將任由教育制度全盤本土化！這實在是非常不幸。

教育的自由主義理念實在不難尋覓，實際上，好幾個人都分別提出過，其中之一是洛克，一個許多思想家目為啟蒙運動之父的哲學家。他說：教育不應該是靠武力推行的，不應該用任何方式強制，不論是肉體上或精神上：應該由學生自己去決定自己學習的進度和方向，完全自由自主選擇課程，而他們的導師只需在旁邊等候直到他們開口要求協助。順帶一提，愛因斯坦也有同樣的想法：改革教育容易得很，

只要拿走教師的權力就可以了。這還不足夠因為這沒有轉化為制度改革的提案；但這是一個無論是對或錯都應該一試的好提議。在教育制度大大改善了以後，實際上就會變成傳統與自由主義的合成，這很可能，就算是在今天，也比傳統教育模式更成功的教育制度。

為什麼自由教育理念從未一試？就算權威如洛克也不足以動搖他們去認真試試，何解？答案是這需要相關人士接受學生是可以獨立自主的，但這對他們來說不可接受，他們認為學生應該是他律的，一如傳統理念那樣。就算是最激進的理性主義者也甘心情願讓傳統主義者主理教育制度。今天即使是啟蒙運動中最激進的繼承者，即是那些所謂右翼經濟學家與及那些所謂左翼社會學家和政治科學家，都樂於讓傳統主義者掌管教育，除了少數極激進的教育家倡議徹底廢除學校：他們的建議和盧梭一樣完全沾不上制度改革，因此反而令現時的狀況更加鞏固。

問題因此而反轉過來：過去的教育改革怎麼能發生？兩個奇怪、不可預知的想法改變了整個情況。其一是裴斯泰洛齊混合了啟蒙運動和民族主義的構想，另外一個是拿破崙的軍國主義。

反拿破崙的運動帶出了民族解放運動，反自由主義帶出了傳統主義，而反個人主義又生出了集體主義。此三個反動是同時並行的，並因之而發展出反動哲學，後來成了民族主義的哲學。首先，拿破崙以法國大革命的代言人自居，反抗運動則自視為代表民族解放運動。而所有激進反動運動，就算他們沒有被外族統治，往往也視自己為民族解放運動，俄羅斯民族主義運動正是一例。第二，否定個人自主權所藉的是民族自主和解放之名。第三，個人自由被集體自由取代，而集體指的是國家。簡而言之，國家的利益反映在地圖上。

裴斯泰洛齊是瑞士一名教育家，受到啟蒙運動和民族主義的反覆影響。他關注國家的財富。瑞士當時是一個貧窮國家，他覺得既然瑞士不能夠靠天然資源致富，唯有以今天經濟學者稱為「人力資本」代替：他提出每一個瑞士人都要能讀能寫，並且經營一門簡單生意，比如製造鐘錶。拿破崙對此深感興趣，因為他想到了軍事操練前的訓練。他的教育部長吹噓自己隨時可以說出國內每一名孩子們任何時刻在學習些什麼，因為他完全掌握了有關記錄。

全民教育的成功是無與倫比的。今時今日，國民的識字水平是決定任何高國民生活水平的重要因素。獨裁者有理由懼怕國民識字，即使本

身有學識水平的暴君之中也有這樣的人，例如蘇聯的情況就是：由異見知識份子挑起的事端及在當地現正發展的民主進程可見，這些獨裁者的恐懼的確有據。

在反動主導民族主義運動之下，教師便可藉維護愛國主義之名，得以在學校內為稱許鎮壓。直到今天，要求改善教育的基礎仍然不是人民有獲得更佳教育的權利（既然這是國家負擔得起而又是重大福利），反而，改善教育的要求始終不離國家利益：下一代會需要比現在教育體系所能提供的更多工程師和技術員及數學家等等。

國家利益要求教育體系做到什麼？這是一個很難解答的問題，而且幾乎沒有人研究過。我們怎樣使個人遵從國家利益？這同樣是個很難解答的問題，而且也幾乎沒有人研究過。正規答案是，我們應該沿用目前教育系統使用的激勵制度，迫使年輕人去做國家利益要求他們做的事。這是將拿破崙對學校作為預準軍事機構發揚光大的版本。此愚蠢想法繼續下去，因為我們仍然本著自然和習俗去思考這個問題：我們將這樣或那樣的個人利益或國家利益視作當然，然後激烈爭論究竟何者較優先。答案是視乎我們擁抱的是個人主義還是集體主義社會哲學，但這個問題及它所有答案都不重要，因為個人利益或國家利益也

不能視作當然，而是應由個人或者國家決定。我們可以決定一兩代之後我們想要國家變成什麼樣子，也可以決定我們下一代要得到比我們更好的教育。

第二十章：人類的知識

人類手足兄弟之情的理念顯示人類是善良的，不單止表面善良，而是本質上，基本上，真真正正地善良。為什麼？為什麼我們不能視彼此平等，但本性並不是那麼完美呢？因為我們可以獲得知識。但如果我們得到的知識證明人類並不平等呢？如果證明類似一個世紀前高爾頓爵士就想建立的科學種族主義得證實為正確的，那又怎辦？如果洛倫茲的種族主持義理論得到證實為正確呢？那又怎辦？我們傳統上相信我們一貫擁護的人類手足兄弟之情還會是一樣嗎？如果羅素、愛因斯坦與普樸不幸而言中，我們最後都不能夠擁有一套由獲得驗證的主張構成的科學，那又怎辦？

科學家常說他們的理論已得到證明。但他們可能錯了。畢竟，他們說過牛頓的理論已得到證明，但今天他們卻有另外一套說法！他們甚至仍然堅持科學就是證明的想法，不過現在「證明」不再是指實質上證明，而只是依照慣例常規得出的證明。當然，這場勝利其實只是表面威風，但實質上是承認他們的想法已破產。

因此我們即使是手足兄弟也不需要性本善，不需要有得到證明的科

學。但可能我們最好的理論也告訴我們實際上我們不是那麼善良也不怎樣平等。那麼又會怎樣？人類皆手足兄弟這個理念還剩下什麼呢？

愛因斯坦讓我們看到事實上我們並不擁有經證明的科學，這已是一大衝擊，但更多難受的衝擊接踵而至：大屠殺和廣島。我們的純真而失去了。奇怪的是，其實希臘理性主義早已令純真破滅，因為它推翻了天真的現實主義（即認為我們看到的便是存在的），我們已失去幼稚的優越感（即認為我們自己是最好的），從而令我們產生推翻懷疑論的逼切需要，令我們越發渴望有新的思想理念出現，但與此同時，它使我們對幾乎所有遇到的新想法都加以批判。一番折騰，到了這個地步，答案竟然是只要我們視人類為兄弟手足，一切都會迎刃而解這麼天真老套！

批評現存的思想法真是困難得令人難以想像。批評古典理想主義就一點也不困難。可以說它早被從前的懷疑論者批判過了。然而懷疑論者代之而提倡的想法又難以接受，因為他們鼓吹什麼都不要信，要我們對一切問題都擱置判斷。這是等同支持理性主義者的建議：除了得到證明的事物之外，什麼都不要相信，只不過以他們的看法，沒有任何事物能得到證明。就算是那些企圖取代古希臘哲學家的非理性主持義

者也一樣打不破這個困局。

古典理性主義者往往比較激進和樂觀面對一切。特別是在關乎人性善良的方面，因為他們假定每個正常人類都是自主的，而每個自主的人都可用科學知識處理幾乎所有實際事務，更不要說科學作為一種奢侈品了，同等，理性運用知識必然令自己使用者和整體人類得益。

對理性主義的反動是保守的，亦對幾乎所有事物都持悲觀態度，而與古典理性主義相反，它宣揚人之本性的邪惡及無知。首先，每個人都只著重自身的享樂，唯一防止他們過度作惡的方法就是用外來規律約束他們。其次，除了傳統經驗，沒有其他知識可以引導我們盡力減少個人對社會的傷害。

這兩個觀點都是錯誤的。我們不知道人性是否善良，一如古典理性主義所說，或是人性邪惡，一如反動所說。在這方面，反哲學家是對的：當我們說人類本性或本質或原則上是善或惡時，我們其實不太知道自己在說什麼。我們知道自己有惡有善，也常思改進。這應該足夠了。

研究人類條件過往總會分為研究人類和研究大自然其他部分。這個做

法最重要的根據是笛卡爾將世界分成物件與心靈兩種物質的思想。這使得生物學成為物理學的一部分，而人文學科則是另外一個類別，屬心理學一部分。這一直是標準看法，即使正如我之前告訴你，一般對笛卡爾的哲學思想的了解已包含了一項修正：人類也屬物件，是物理現實的一部分，此所以研究人類不應只是心理學的一部分而也應是物理學的一部分。

且讓我繼續談論多一回這一組理念，因為他們是所謂還原論，而他們建基於希臘思想來區分自然與傳統，現實與表象。在希臘思想修改以後，所有西方社會科學的最核心思想也會相應修改了。此一切真是十分刺激。

現代哲學源自啟蒙運動的哲學，始於十七世紀初笛卡爾年代，而終於法國大革命和浪漫主義的興起。那是一個大家都對物理學、生物學、醫學等等科學大感興趣的年代。這些我們按下不表，但科學和應用科學的偉大成就，深深影響樂觀主義的興起和對理性的信心：現在，我們可以簡述人文科學和人類哲學興起的故事。

人類哲學最重要的思想，是啟蒙運動想當然地以為人類是獨立自主兼

平等的。這不是真的 — 除非這非關外觀而是關於真實：人類大部分明顯地（表面上看）並非獨立自主亦非自由或不平等；真正本質上也許他們是。

我們可以這樣描述人類的真實本質嗎？我們應該如何發掘埋藏在表面之下的真相呢？真相是如何揭露出來的呢？

有人明確提出了一個計劃，就是笛卡爾的還原論計劃：我們應該對人類的本性作一些假設，然後從這些假設推斷出人類各方面的行為的觀測 — 道德、心理、經濟和政治方面。這將涵蓋所有的人文科學，而大家會看到這些都只是心理學。

這一切都不是真的：啟蒙運動人文科學的發展計劃最終也要放棄。但是在過程中，這個計劃獲得了空前的成就，而它的成敗又導致反動運動和浪漫主義運動起而代之。反動運動的計劃其後也以失敗告終。

反動運動中人批評啟蒙運動中的人文科學計劃為烏托邦主義。這就是說：它形容人類為獨立自主、自由、全無偏見的：人類的本性善良。

人性本善這個道德理念是最偏激的。首先，一些傳統上認定是普世人類的特徵必須得到確認為善良美好的，雖然傳統上這些特徵被認為是邪惡的。貪婪，懶惰，驕傲，自負，甚至虛榮，這些傳統上統統被視為人類的惡行，但啟蒙運動要稱頌它們為好的德行。當時的說法是，正因為我們既貪婪又虛榮，所以我們可以又懶惰，但同時又生產力高。或許如此，但或許我們一面既貪婪又虛榮，但同時又會不事生產，因為太過懶惰呢？那又怎樣？啟蒙運動的思想家想當然認為往好處想的情況一定會出現。但他們怎知？他們不是知道：他們只是有信心。還有一些傳統認為是人類的天性，而啟蒙運動也不能認為是好的，比如謀殺的傾向。啟蒙運動的思想家索性否認這些是人類的天性。但他們又怎知？佛洛伊德開始時確是啟蒙運動的信徒，但最終他卻持相反的信念：他宣稱我們的本性之中確有謀殺的傾向。他怎知？他不知道，他只是失去了信心。他傾盡一生以人性本善為基礎去解說人類行為，認為所有醜惡行為都是因為病態而生病又源於無知和迷信。他失敗了，然後他改變了自己的想法。除了善和惡，他想像不到有其他東西。（他的弟子常常半開玩笑地說，他只能由一數到二。）但至少他在死前突破了傳統的構架。他認為人類的天性是善惡交雜，厄洛斯 Eros（愛神，喻求享樂）和達納托斯 *Thanatos*（惡神，喻求死的願望）並存。

人類本性如何實不可知。無數駭人的殘酷行為看似足以證明人性本惡；同時又有另一些難以想像的自我犧牲行為看似證明人性本善。沒有證據能夠推翻有關本性的理念，因為所有證據都是表像層面的東西，而表象隨時都可以被推翻的。可是，公道地說，不能用證據駁倒的，就不能說是可以用事實證明。有事實跟一個理論脛合時就說這個理論得到證實，但出現了與這個理論格格不入的事實就不承認這個理論被事實推翻，這種態度就是培根所說的偏見。蕭伯納說：宗教向不信的人宣稱，你們其實在心靈深處相信的，然後挑戰他們對這作出反駁，最容易不過了。但這個遊戲不公平，因為那是個駁不倒的理論。蕭伯納以為較公平的做法是將情況倒轉，反過來告訴宗教，他們其實心底裡也是不相信神的，然後他們嘗試反駁。這個論述，同樣也是駁不倒。

有關人性的觀點既不可駁倒（所以亦無法證實），使反哲學家宣告這些觀點完全沒有意義。這又太輕率了：固然，這些觀點不能用證據駁倒，但不等於不能討論。舉例說，他們可能會與一些科學意見有衝突。而若果有兩個意見，一個是科學，另外一個是形而上學的，而這兩個意見互相排斥，這個時候，我們就想想怎樣處理了。還有，無論我們

談人性的那一方面，多少總會受到一些事實觀察的影響，就算我們不讓這些觀察代我們作出決定。舉一個例，將懶惰列為人的本性這個觀點，跟我們看到懶惰的普遍程度大有關係。因此，提出今時今日科學界認為懶惰行為並非自然行為（這個看法是對的）這個主張，作為反對的根據，絕對不能說是廢話。有事實說明，即使猩猩也很容易覺得悶，因而設法找點事做。今天懶惰行為被認為是痴迷症，是困在陷阱裡的人的行為模式。我們在學校見到大量的懶惰行為，但不是因為學生懶惰。這個發現令著名教育改革者蒙特梭利恍然大悟，原來只要孩子感到興趣，他們就算不斷被騷擾，依舊可以長時間保持專注。為了讓增加課堂樂趣，她於是提出改革，主張將遊戲引入課程之中。問題是，孩子想要的不一定是老師想孩子學習。此所以孩子表現懶洋洋，其實是無聲抗議。在一些自由學習的學校，學生參與課程選擇，性教育往往成為首選，這不是因為人性使然，而是因為家長對這個科目的迴避態度引起了孩子的疑心。其實，上了幾堂此類繁殖課之後，學生自然會轉向其他的課程。

科學少談人性。它說我們尋常不會懶惰，也不會想殺人。洛倫茲以過往經驗表明，當同一物種的動物生死相博時，落敗的一方會認輸，而對方就會放過牠。但這不是說科學決定那一些是人類的天生特質。而

且，我們知不知道什麼是自然。人性或者不是也成問題，再者，將人性單獨抽出來說可能沒有任何意義：人類是合羣的動物，而合羣動物天生依賴社會來協助他們的正常發展：就算是猩猩，若果沒有其他猩猩相伴而單獨畜養，也不會長成一隻正常的猩猩。人類個體的發展需要依賴他們成長的社會，這清楚不過。這不是說科學研究對人性毫無興趣。科學其實對有關人性的一些理論，至少其中部分，反覆驗證。這些科學理論有相當發展。針對我們的論題，人性中最重要的一面是學習能力，大家理所當然地接受了人類是天生懂得學習的動物；我們本質上都是研究科學家。但疑問又馬上再出現：如果原則上我們都是科學家，那麼為何事實上我們卻是如此無知呢？

啟蒙運動給予的經典答案是：作為研究者的條件，首先要摒棄自小受教的狹隘思想，回歸自然，回歸兄弟手足親情。經驗告訴我們，我們無知，苦惱，滿腦子壞意圖及愚蠢的見解，以為自己比其他文化的人優越。但真相是完全不是這一樣：我們生而自由，有能力學習而又好學。因此學習理論成為心理學最重要的一環；一切的心理學始於學習理論，學習認知理論，也即是科學理論。要到後來，關於感情的理論才發展起來，而主要是為找出哪些是阻礙或妨礙正常學習的因素。

傳統理性主義理論有關學習的主要思路是這樣的：我們正確地學習的是科學的、可以證明的。即是，正確的學習帶來真正的知識。今天這種想法已經過時。一些著名的理論家甚至不知道誰是愛因斯坦或者羅素，不過我們也不需要理會他們的理論。

傳統上，倫理道德是獨立成科出來討論的：何種道德論是自然的呢？在當時，有關道德的理論最重要的要求是，要尊重人類皆兄弟手足的理念，同時要表現出人性本善這特質。自然主義的一個簡單的看法就做到了：大自然無所謂善或惡，道德觀念是由人類加諸天地宇宙的。由此，人的任何意願都不邪惡，因此我們為善的只不過是我們意願的東西。

看來到此倫理道德已終結：愛怎樣做就怎樣做，那管後果是什麼。但不是如此的；我們的願望總是互相衝突的。理性主義者真的那麼無知，要等待佛洛伊德指點才懂嗎？理性主義者深知我們可能有互相衝突的願望，他們考慮這些願望是否不可能達到，譬如說又暴飲暴食又保持健康。他們說這迫使我們去思考：是不是就算損害健康，我還是要繼續進食？這種衝突其實跟我們想買一些東西但又不想付出金錢沒有分別。

這個情況是有趣的，而且愈想愈有意思。以為我們能夠想清楚最想要什麼，然後按理性決定行事這個想法是一個重大的假設。我們不許孩子任意妄為因為我們認為小孩只是一時衝動就做。但我們要承認我們自己也經常如此。

為什麼我們容許成人的幼稚行為但卻禁止小孩這樣做？這恰當嗎？至少啟蒙運動的思想家是言行一致的：他們談及一旦把握了有關的事實我們就有能力理性地行事。如果人們吸煙而死於癌症，這是因為他們不知道或者不相信吸煙危害生命。這和蘇格拉底的說法不謀而合：他反對人們可能是明知而故意選擇邪惡；他認為這只不過是因為他們的知識過於膚淺；當一個人真真正正了解那是邪惡的選擇時，他不會如此選擇。我們說，一個人很難從高樓上躍下，這個「難」正是蘇格拉底所說的一個人不能明知會傷害自己而仍然選擇做這件事。

就當是這樣的。什麼可以防止人們做出殺害、偷盜及其他罪行呢？一個說法是：人類是天生的社會動物。這是危險的一步，因為聲稱我們是社會動物可以成為支持真理只是約定俗成的理據：社會習俗根本就是來自我們是社會動物的天性！但以真理為只是約定俗成的看法已

被視為不理性，故已遭否定，所以這個說法也不用提了。最後得出的核心結論是，要滿足傳統的理性主義，我們必須不顧一切堅持我們的本性是理性的。

中世紀思想家持相反意見。犯罪是最不理性的，因為犯罪的得益少，僅僅是一時的快感，但代價卻極高，是無限的詛咒和地獄。可是我們依然犯罪。啟蒙運動倒轉觀點：由於人們把握一切能逍遙法外的機會犯罪，我們可以證明人們真正忌憚的是警察而不是地獄的威嚇。

所以倫理道德的問題既不是關乎我們日常生活應怎樣處理，亦不是關乎好品行的原則，而是介乎兩者之間：我們用什麼標準判斷正當的行為呢？傳統上有兩個建議，一個是意圖倫理，另一個是後果倫理。當然，兩個答案都不理想，因為一個令人滿意的答案應該讓我們感到完全肯定，但此中沒有。而我們知道好意圖加上錯誤可以造成不理想的結果，但由於我們不知道我們的行動會有什麼後果，所以我們不能夠得出任何完全可靠的行為準則。但更壞的是，這樣脫離社會現實討論問題，根本毫無價值。

將理性行為理論分開為倫理道德和政治，正是使一切討論變得毫無價

值的原因，因為我們不能脫離社會現實而有道德行為，不能脫離道德準則而有政治行為。將理性行為分開為倫理道德和政治，通常的道理是在於我們覺得倫理道德談的是責任而政治處理的是權利。即使如此，我們也沒有什麼理由不能討論政治上的道德或者政治的責任問題。政治家什麼時候可以撒謊？遣散數百名工人能不能算是道德中立？用捐獻給教會救濟基金去濟助為失業人士又是否合乎道德？

啟蒙運動的思想毫無用處：他們的心理學太理想化，他們的倫理學頂多適合理想的有思想有學問、活在一個理想社會的人。出奇的是，這些想法竟然會帶出非常有趣的發展。

原因是啟蒙運動的思想理論遠比它取代的理論優勝；更加重要的是，啟蒙運動的解答是經過深思熟慮、反覆驗證、發展和尋求通透至一個前人想像不到的境界。特別之處在於，它所取代的思想理論著重的是怎樣說教講道。在這問題上，啟蒙運動完全正確：說教講道只是讓傳道人假裝提供解答，但事實上阻止問題得到解決。今時今日，說教講道已遠不如企圖了解和糾正錯誤那麼普遍，但說教講道仍然是進步的最嚴重障礙。今天，除了少數極端分子，再沒有人會認同啟蒙運動所有問題在經過理性查詢後，都可以得到完滿解決。就是今日那些和啟

蒙運動思想最接近的科學哲學家也不再如是說。結果是他們的哲學理論不再如其前輩們般全面。如果我們面對到的邪惡並非全部來自我們自己可以驅除的無知，那麼，這又來自什麼根源呢。有人說，是出於罪惡。這仍舊是一個幾乎只為宗教領袖所接受的不受歡迎的意見。如果不是邪惡或無知，那還有什麼呢？

這個問題問得太差。啟蒙運動所討論的無知，是很容易被一些經過快要做的查究很容易就會得到刪除的無知。這不是我們今天所理解的有關無知的想法：今天我們認為我們的無知可能不是那麼容易補救。我們以為滿意地解決了一個問題，但會據此而提出更多和可能難的問題。而且，我們再認為邪惡是壞意圖或不道德行為產生的結果；現在，因為達爾文主義，大屠殺和廣島原爆事件，我們視世界為一個充滿不利因素的惡劣環境，令我們幾乎無法繼續生存。

第二十一章：古典社會科學

人類皆手足，是所有社會研究背後的主要驅動力，目的是在人類本質上是平等的這個理論基礎上建立科學。哲學家們——包括先驗論者、演繹論者、經驗主義者或歸納論者，甚至連康德自己——都想當然地認為人本性善良。其中最重要的是經驗主義者，有休謨和阿當·史密夫這對老朋友兼拍檔，以及史密夫的徒弟邊沁。他們把自己的哲學歸類為經驗主義，但剛相反，他們認為是從經驗得出的事實，即人類天生良善，並從經驗的簡單關聯之中學習，其實是他們的聲稱。他們由此下結論，說我們憑此就有能力去控制及勝過自然。理成時代的樂觀主義實在是令人吃驚。

即使樂觀情緒不再存在，絕大多數人依然認為這種單純的想法是絕對正確、不可挑戰的真理。特別是我們從關聯中學習這個概念，更極受歡迎，原因想必是因為它令人感到學習是一件非常容易的事。這亦是在整個科學歷史裡最常遭駁議的理論：每一個裝備了研究知覺的儀器的實驗室，都有儀器顯示聯想心理學理論的謬誤，但大多數人仍然難以想像這個理論錯誤。

理性時代的樂觀主義產生了實證主義或反哲學，而反哲學的大受歡迎也是基於它的單純這個原因。最突出的例子是維根斯坦在二十世紀初期提出的新邏輯機制，更令它聲名大噪。

維根斯坦的哲學可以理解為是將休謨那種極單純反哲學的邏輯推至極端的產物。這樣的確有助人去了解休謨，但卻也是歪曲了他的想法，其實是個很大的諷刺。若然休謨在生，看到他的觀點被人全面發展至今日這個程度，他可能寧願放棄自己的觀點，也不願接受經過其他人發展後的結論。我們可以得出一個重要的辯證法的論點：面對從我們的觀點得出的結果，我們有新的選擇：我們可以接受結論，也可以否定前提：我們有權不斷改變自己的想法，反駁導致錯誤結論的觀點。

維根斯坦的理論嚴苛到一個地步，連休謨和與他同時的人視為理所當然的觀點我們也不可說出來；於是，最重要的東西一律不說亦不可說，包括全人類都是手足、人性本善、科學毫無困難必然進步。維根斯坦早期關於反哲學的研究，其背後理念是科學已能夠透過語言的運用解答哲學提出的疑難，餘下的哲學問題就根本沒有理性的答案。比如說人類同源這個概念，維根斯坦就要求透過科學來引證，他期望達

爾文主義能證實全人類皆手足。在某種意義上，這是毋容置疑的：達爾文主義承認只有一個人類，所以它反對種族主義。但這已不是一個原則問題，而是一個經驗的事實。達爾文說過，他能夠想像到這樣的一個世界：人類分成不互相交配繁殖的部分，無論是基於地理或宗教理由也不要緊，總之在這情況下，按他的理論那些人就變成兩個種族。他顯然不喜歡這個想法，所以他按照他的理論混血人的存在（他稱這種人為「混血兒」(mulattos)），證明了不同種族可以混合繁殖，因而確立了種族的統一。但遺憾地，他接受了當時流行的觀點，就是認為混血兒是低智能的；但儘管如此，他強調重要的是混血兒能防止人類分裂。這樣引來一個思想實驗：假設我們成功立法強制種族隔離，按達爾文的說法，就會造成分裂人種（關於這個思想實驗，威爾斯在其著作《時間機器》(Time Machine)中有詳細的描述)。所以，達爾文自己不是種族主義者這個事實似乎並非故事的終結：他的理論似乎暗示人類同源可能會遭受破壞。

這個論點也不是無法反駁的：達爾文絕大可能反對種族隔離。他的理論只不過是描述不同種族的出現為現實的結果，以及分隔的人口生存問題：這是適者生存的理論。或許這裡形容的那個思想實驗無助於生存。正如我提過，啟蒙運動並不關心社會的生存的問題，遑論物種

的生存問題。接下來我會討論休謨和史密夫的經濟學理論，帶出下述論點：在物種的生存這個問題已成為焦點的今天，那些理論是完全用不著的。有達爾文派的學者會指出人們一般不關心生存問題，從生存的觀點將世界劃分成「我們」和「他們」，即是劃分成存活者和其他人。由此合理化殘害弱者的暴行，違反人類同源的理念。

所以，當維根斯坦暗示科學能令一切變得無問題時，他顯然對科學太有信心了。

維根斯坦接受人類同源的概念，是科學的一部份，或是難以言傳或無法說出口的一種信念。這非常有助維根斯坦，令他能從年輕期作為羅素的門徒時，擁抱理性主義和支持科學的態度，轉變為後期的傳統主義者，甚至可說是反動主義的哲學家：他能夠從激進主義逆轉成為傳統主義，而幾乎終身都信奉一個教條，就是：最重要的真理是語言無法表達的。

儘管如此，維根斯坦的確讓人更容易去理解休謨。當時，人們很難看到他想做什麼，只覺得只是一個懷疑論者，儘管他清楚否認他持這個立場。回到休謨的構想：那是提倡效法自然科學的人文科學，即是經

驗性（或模仿經驗性）的，但強調普世通用之處，叫人撇除特殊性，或狹隘主義的層面。例如，有人懷疑究竟休謨是否信神，但很明顯他不是一個基督徒：因為他反對一切特殊、狹隘的宗教。這是很勇敢的，但結果開拓了一個潮流：美國的開國者們，他們屬休謨之後的一代，絕大部份都自稱是自然神論者。自然神論的英文 *deism*，是理性的普世宗教的名稱，有別於指任何一個特定的宗教的有神論 *theism*：*deus* 是 *theos* 的拉祕文，而 *theos* 是希臘文，意思是「神」。

總括來說，按照休謨的說法，我們透過簡單的經驗簡單的感覺的簡單關聯而學習。我們有簡單而清楚的願望，理性是有用的，而有用的是好的，特別是因為它贊同人類同源的概念。

休謨學說中最主要的弱點是它的烏托邦性質：它脫離了古往今來的歷史現實，除了歷史的光榮面——主要是科學的歷史。這不太正確：我們可以寫成歷史，描述將人類區分成「我們」和「他們」多麼不理性和偏頗。與休謨同時代（或只不過是差一代）的一位偉大歷史學家吉本，就寫了一部巨著《羅馬帝國興亡史》（*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*）。據他說，羅馬帝國衰亡的原因，是基督教興起。

吉本的這個理念是取自培根：培根是文藝復興之子：他一點不質疑古代是最好的時代這個信念。他很勇敢地提出有一日我們終會比他們更好，但在那之前，他們是最好的。培根要回應的問題是：中世紀是怎樣出現的呢？他同意，除非我們能明白古代沒落的原因，否則怎樣擺脫中世紀泥沼的努力都會白費，因為我們很快就會掉回陷阱之中。而他則以一個最簡單的答案去回答自己的問題：古代之所以偉大是因為他們有科學。中世紀沒落是因為失去了科學。失去科學的原因是迷信，而迷信與科學相反。阿里士多德的哲學的成功，是古代沒落的原因。

今天我們強烈反對這種講法。我們看不到古典時代的沒落和哲學的興起之間有甚麼關係。我們也反對——儘管不是那麼強烈地——吉本認為宗教的興起是古典時代沒落的原因。古代宗教的其中一個最偉大的門徒默里（他是羅素的好朋友），大致上同意吉本的說法雖然在細節上有分歧。可是，宗教的興起仍然是對古典理性哲學的失望的結果。吉本和默里對宗教有偏見，因為宗教是狹隘的本土主義，亦因為他們依照希臘哲學，推崇普遍性而鄙視狹隘性；他們又拒絕承認理性主義者在建立科學論證和世界和平方面的失敗，造成宗教在古代的興起。

但更重要的是，我們不時拿羅馬帝國和瑪雅帝國的衰亡作比較：在我們能夠把它們衰亡的原因歸結到一個元素的前提下，我們會傾向同意馬克思的說法：龐大的帝國傾向耗盡其資源，而對羅馬和瑪雅帝國來說，它們的資源就是土地。但是這個說法仍是太過簡化：馬克思強調資源不是唯一的原因，還有其他更重要的因素，包括因為保護大地主而建立的社會制度等等。然而在啟蒙運動的影響下，馬克思的想法走得更前：社會制度與支持它的錯誤意識形態相輔相成，就會造成偏見——就是他所謂的階級偏見——而這個偏見促使那個帝國的沒落。

啟蒙運動中的烏托邦主義產生了一個問題：為什麼我們會活在涕泣之谷？如果一切是那麼美好，為何一切是那麼壞？為了回答這個問題，烏托邦主義者就要找出一隻魔鬼，以古典理性傳統的說法來說，這隻魔鬼就是傾向偏見的性情。

與歸咎於魔鬼相反的說法是世界其實不是太壞。啟蒙運動中的保守份子選擇了這對狹隘主義宗教的敵視，讓人認為宗教是一種偏見，是反科學的毒藥，從而激化了對國立宗教的反感。這是促進發展本來毫不科學的文化研究的主因。既然宗教是最大的迷信，而其他文化則沒有這個迷信，那麼他們就應該擁有科學，因為科學化的傾向性是普遍

的。抱著這種想法的人，很明顯已經掉入了偏見之中。偉大的人類學家之一，是推動對一些印第安部落的研究的摩根，他特別關心這個問題。在他之後一代的另一位偉大人類學家弗雷澤，企圖證明魔術是偽科學，亦即是迷信，而基督教充滿古代的異教邪說。這啟發了二十世紀著名詩人、小說家和希臘神話研習者格雷夫斯寫成《白色女神》(The White Goddess)，講述這位異教女神和她的族人怎樣經歷了轉化基督教而繼續生存。賈維認為人類學的研究充滿了人類同源的概念：無論人怎樣去理解魔術、迷信或科學，每一個人的理論都會或多或少反映出人類是同源的。

那麼啟蒙運動的激進主義和理性主義有沒有提出任何特定的態度？是不是所有重要的思想家和社會科學家都接納人類同源的學說？這些問題因逆啟蒙運動的反動而變得重要：一個人能否既抱持人類同源的信念，而同時又反對普世主義？偉大的反動派哲學家黑格爾是一個激辯的主題：他反對普世主義，亦經常被那些詆譏他的人指責他反對人類同源。他說：在自然科學中，普世主義是說得通的，因為自然界是沒有歷史的；但人類是歷史的動物，他們活在歷史當中，把他們從他們的歷史中抽離，他們就會完全迷失。

我們很難判斷這些評語有多正確，但肯定正確的其中一點是：休謨和史密夫的目標理想，正是建構一門摒除一切歷史的人文科學；這種科學必然是烏托邦式的，因為它只是以人的本質為依據，而人的本質已界定為善良的根本就是善良標準。

接下來可以看看經濟學，到目前為止，這門學問是社會科學之中最具普及性的，最接近自然科學，因此亦被認為是最好的學科。我對這個判斷不以為然，因為我不同意希臘思想對自然和習俗的概念；事實上，希臘思想總是迫人去接受普世主義，不惜以漠視憑經驗得來的真實世界為代價，所以，經濟學理論裡那些讓很多哲學家推崇的特點，在我來說反而是很大的限制，因此我恐怕在這一點上我要同意反動的黑格爾的說法了。

今日的經濟學理論大致上與休謨和史密夫時期的差不多，儘管在細節上複雜得多。若說經濟學有重大的改變，那只是生活於兩次世界大戰之間的經濟學家凱恩斯帶來的。他說他希望把一些簡單的經驗性原因帶入經濟學，以求減輕裡面的烏托邦味道。但我於些不贅了。

為什麼古典理性主義哲學家會提倡自由貿易？他們大概是想得到比

現在更多的自由，以及他們認為提倡商業自由是有可能的。當法國大革命失敗的時候，當時其中一位偉大的思想家巴貝夫說法國大革命失敗的原因不在於人類同源的理念不正確，而是它沒有貫徹其高舉的人類平等的理念：在法律上平等是不足夠的還要必需在經濟上達致平等。他是近代第一位社會主義者或共產主義者。其實在當時，法律面前人人平等這個概念已經夠激進的了。在經濟上達致平等才是真正平等這個理念，後來成為馬克思的理念，至今仍然有深遠的影響力，原因是，當一個理論失敗的時候，人們往往不怪責理論本身，反而將失敗歸咎於實行的人，或說做得太過，或說做得不夠。要成為科學技術的一部份，一個要實踐的理論應該列明具體規格，以免上述的爭論。

理性時代的首位政治哲學家是霍布斯。儘管他認為為了防止內戰爆發國君應該擁有無限權力，但卻被視為心底裡實在是個自由主義者。那是因為他討厭戰爭；因為他力言宗教干預政治是災難；也因為他主張國君與子民之間有契約，所以原則上彼此平等；因為他說人民做的事應視為他們的私人行為，除非有良好的理由，否則政府不得干涉。

理性時代的經濟學理論在經濟方面有一個漏洞：經濟學要處理的，是有關財產的問題，但財產是俗成的，不是自然的。洛克試圖把財產理

解為自然的，但他的主意當然說不通：什麼是財產在不同時候和不同環境有所不同。所以，財富是本土主義的產物。

休謨和史密夫嘗試提出一些較簡括易明的新想法，休謨證明了一直以來，人們以金錢為財產最重要的成分，但其實金錢不是那麼重要。試想像，某天我們醒來的時候，發現每個人的錢都比之前一晚多出一倍，那麼市場會發生甚麼事？那些貨品的價格會立即出現甚麼反應？

答案是顯而易見的：供應是固定了的但需求卻一下子飆升，所有貨品都會立即加價，相信會有一倍加幅。然後就好像沒發生過甚麼事一樣。（你一定知道這是錯的。休謨這個實驗旨在討論通漲，而通漲令人受損。但通漲之下，賺取固定收入的人受害最大，因為他們的收入無法如其他人一樣加倍，但休謨的實驗卻忽略了他們。我說的這點可能對休謨有點不公道，但我只能告訴你關於休謨的想法，其實是有一個新的版本，而且具爭議性。）但請讓我在這裡停住，轉而談談史密夫。

史密夫的目標是一樣的，就是貶低習俗的力量。他強調他的方案從來沒有人實踐，但為了防止其他人指他是烏托邦主義，他宣稱漢莎聯盟

最貼近他的方案。(可惜馬克斯視史密夫的理論為描述，而不是一個方案)。

那麼財富是從哪裡來的？這是在理性時代裡一個亟等解決的問題。例如，有人提出商人不事生產，所以是寄生蟲；但亦有人提出，剛相反，商人發揮了關鍵作用。究竟那一個說法是對的？

史密夫的問題是：商業貿易是從哪裡來的？這個問題看來滑稽，但由於大家對商業貿易有一個先入為主的偏見，所以他乾脆把論述推倒重來。大家普遍認為在任何交易中，一方的利潤與另一方的虧蝕是同時而等量的。這個普遍的想法在一個世紀後亦被馬克思全盤接納。史密夫說這個想法有點不妥：若果交易不是出於自願，那麼就不是真正的交易，只不過是貌似交易而已。一個真正的交易，必須雙方同意進行交易。這就是稱為需求與供應的理論：若果交易雙方都是理性的，那麼他們都會希望有利可圖。即使在一個最奇怪的交易中，行動的理性都會包含圖利的期望。假設在一個沙漠裡，有人用鑽石來交易一杯水，只要雙方都同意，就不是不公平交易：無論這個選擇多麼令人不快，用鑽石買水的人，其實是在抓住鑽石不放而死與失去鑽石但貧窮地活着之間作出選擇，無可否認，第二個選擇較可取。

如果買賣雙方都是理性的，那麼雙方不但期望賺錢，而且也真的會賺到錢。這個估計當然太樂觀，而今日沒有人會認真地說這樣的話。但在理性時代，樂觀是主流。若果交易的買賣雙方都賺錢，那麼利潤從哪裡來？這是史密夫回答的問題，而他的答案是一直為人接受，直到馬克斯作出批評並提出新的理論，就是剩餘價值論。簡言之，馬克思說僱主剝削工人。即使馬克思自以為了不起，這個理論其實是很傻的：他既不了解經濟學亦不從事經濟業務，但卻以為藉着這個理論就有資格稱為經濟學家。

以下是史密夫關於財富的來源的整套理論。《魯賓遜漂流記》的魯賓遜不做生意，他自己生產一切自己所需，此外沒有什麼生產。但若果有兩個人的話，他們就能雙方協議各自專注於一項工作。這就帶來雙重效果。第一，他們每人的生產會倍增，因為專門化能夠提高生產力，同時，兩人需要互相交易：以物易物或以錢易物也好，但他們必須交易。換句話說，交易是專門化的後果，而利潤不是來自交易而是來自專門化（金錢只是一個方便但不是必要的交易工具）。

這個美麗的想法無疑是錯的。現在這個討論的重要性是在於其自然主

義，按照啟蒙時代觀點，這是優點，但從別的觀點看就有不同的結論：交易不是想必然發生和存在的，它必須有法律保障，需要警察甚至軍隊來維持。史密夫的理论極其量只合描述從遠方到無人島做生意的商人的情況。

史密夫認為發動戰爭、行使暴力分明是非理性的。因為所有透過暴力爭取的，我們都可以用成本低得多的透過協議得到。這就是經濟學之所以那麼重要的原因，也解釋了為何西方會比世界其他地方有更強生產力，正是因為自由市場能夠激發貿易和發明的原動力。然而，它隨後就陷入歷史上最血腥的戰爭之中。究竟出了甚麼事？佛洛伊德的答案是，我們是天生具有侵略性的。古典的理性主義理論則剛好相反，認為我們是天生愛好和平的。但不管人類的天性是怎樣，人性如何能解答人類愛好和平但又暴力侵略的行為？

對古典社會學理論的研究，有一個有趣的跟進問題，是與我們這個討論有關的，就是理性時代傳流至今的遺產。今時今日只有極少數思想家仍然完全留在啟蒙運動理令的學術範疇之內，完全無視浪漫時代的批判和各種由此產生的主義的發展，達爾文主義是一個例子。但有些學術領域或科目差不多完全留在這個意識形態之內，例子有科學哲

學、微觀經濟學和部份的政治學及國際關係學。以科學哲學的範疇來說，除了普樸和波蘭尼及其門生這批學者之外，主流皆是支持理性就是一切，而且追隨理性是基於信念這個概念。這個學術領域，我們在這裡暫且打住不論。至於微觀經濟學，其實它說不上是一個學術領域，而是一個概念；宏觀經濟學則據稱是一個偏離了由休謨和史密夫建立的原則的經濟學理論。在政治學和國際關係學裡，學者們分成了兩派，一派是繼承啟蒙運動的概念，另一派則繼承浪漫時代的概念，葛爾納等人是少數的例外。現代社會科學界差不多一致相信，商貿和政治控制需要合法化，否則他們的力量就跟劫匪無分別。這也是馬基維尼概念，當然也是錯誤的：運用商貿和政治力量既不同劫匪行為，但也不一定合法。一旦認清了這個簡單事實，整個社會科學的傳統便可以尋求修正，而後，「人應否服從權力？」這個實際問題，就演變為普樸所提出的新方式：“權力應要受到怎樣的控制？”

第二十二章：現代社會科學

現時社會已陷入了一個長期的危機，要找出路，首先要設法消弭希臘那種科學是可以證明、因而不會出現分歧這套思想的影響力。現代的社會科學已經成為一個由三套政治理念互相爭奪正統地位的戰場，分別是激進主義、傳統主義和改革主義。我提過，兩次世界大戰之間，經濟學曾經發生過一場由英國經濟學家凱恩斯發起的小革命。他說如果幾何學可以偏離歐幾里德的理論，經濟學當然可以偏離古典經濟學。然而，科學就是證明的理論雖然不再盛行，卻仍然留下陰影。若然科學就是證明那麼科學便享有一致性。既然科學已不再視為證明，所以科學理應不需要有一致認同。可是，潮流思想仍以科學為享有一致性，即使它已經無法提供證明。孔恩是當代一位著名的科學哲學家，他曾公開說世上根本沒有甚麼證明，所以科學的意見也是可以改變的，但科學意見一天享有權威地位，它便一日享有一致性。為什麼？因為不知如何，對孔恩來說，缺乏一致性會違反了他的秩序感。他是受過訓練的科學歷史學家，所以他是知道科學史上充滿分歧的；完全的一致從來沒有在科學史上出現過，局部一致性則無可避免。為了政治原因，科學界建制需要形式上保證一致性。而孔恩之所以享有盛名，也是這個政治需要的一部份。每一門社會科學中的領袖都向其成

員宣讀孔恩福音，去證明他們的研究若要成為科學，就必得達到一致性。他們都要一致性，但又不能一致同意誰的理論具有所要求的一致性。有些反叛的學者則跟隨孔恩的專制裁決，希望能為自己劃出一塊屬於他們的學術領域。這其實也不夠反叛，至少女權主義社會科學家就應該對此提高警覺。

社會科學裡的政治思想家是保守主義者、激進主義者和改革主義者。保守主義者屬右翼，激進主義者是左翼，而改革主義者則屬中間派。左翼分子是啟蒙運動的激進傳統的繼承者，右翼份子則是浪漫主義時期反動派的繼承者，而改革主義者則是自由派或社會民主主義。在婦女事務上，這是一個最重要的分野，例如保守主義者傾向反對性別角色平等的訴求，激進的女權運動者會站出來提出要徹底改變女性生活模式的極端訴求。不過，將社會科學家分成保守主義者、激進主義者和改革派三派的論述根本就非常粗疏，可以不理。

所有激進主義都源於希臘哲學。除了在西方傳統及其旁支之外，激進主義都不見於其他傳統：西方傳統現在遍及全世界。歷史上，人類同源的概念源自古希臘或古猶太的傳統，所有有這個概念的傳統都在某種形式是其繼承者。關於這一點，我的老師普樸在其經典論文（回到

前蘇格拉底時代) (Back to Presocratics) 解釋過，他說，這是理性辯論傳統的產物：辯論是把自己的對手視同手足，與俗語所說：「不問情由，殺了再算」剛相反。普樸發表這篇論文之前，愛因斯坦已在他一篇著名的論文《回應我的批評者》(Replies to My Critics) 中表達過他的感情，他在結尾說，一個人只會跟自己的兄弟吵架，別人太疏了。但我們也不應忘記希臘傳統提出了互相對立的兩頭：我們跟手足爭論，但我們也與手足一起發展科學，亦能夠一邊達致某些一致性，一邊各持有用的異議。

激進主義反對傳統，但卻有自己的傳統！普樸在其著名的《關於傳統的理性理論》(Towards a Rational Theory of Tradition) 說，這是一個明顯的差別。激進主義者會反駁說從不宥於傳統本身不是一個傳統，而是獨立自主的人的天性。這個回應真是了不起，應該得勝一仗，但歷史資料輕視了它，顯示獨立自主是教育的事：天生自主或他律也好，我們都是由教育培養或不同的樣子，而教育制度是傳統的一部分。所以，經驗推翻了激進主義。

傳統主義與激進主義剛相反：標準是這樣：大多數社會都是受傳統約束的，會培養出傳統主義的哲學家。但大多數社會的傳統主義是未經

批判的：有着未經批判和天真現實主義的色彩的：因為不加思索地接受整個世界，所以連帶全盤接受傳統。這並非受希臘文化影響的國家的情況，在今日的實際情況，事實上幾乎是整個世界：在西方政治傳統的圈子裡，傳統主義者幾乎全是反動派，是對啟蒙運動的反動的信徒。反動是浪漫主義的，嚮往古代和反對自由的。

一個按照傳統生活的社會，與一個不斷緬懷失落了的傳統的社會有天淵之別。緬懷，是意味著有些地方不對，於是渴望得到重生。原則上，反動所宣揚的傳統並不是他們所懷念的那個傳統：你會記得，失去了的純真是無法復得的了，而反動所追尋的就是失去了的純真，它所宣揚的則是那個無法復得的純真的外貌。

反動的確如上述那樣，因為反動是浪漫主義的，而浪漫主義是追尋失落已久的過去。這與頑固地活在過去的僵化社會完全不同。在新世界之中，仍有守舊的猶太社群，其成員用故鄉村落的名字稱呼自己，因為他們的文化傳統來自那些村落，但那些村落其實在第二次世界大戰和大屠殺期間已經毀滅至無踪無影了。他們的服裝是近似十七世紀東歐貴族的裝束。當然，比起他們的祖先，他們的裝束引人注目，但他們不理會這個事實而安於自己的選擇。由於他們無意去改變他們處身

的社會，我們不能說他們是反動主義者。

上述三個傳統的政治概念之間的爭論是離奇有趣的：它們幾乎完全不告訴我們他們對傳統的看法。一般來說，我們應該接受傳統中所有的優點，摒棄傳統中不大好的地方。這其實已反映了一個批判的態度：那些未批判性的傳統主義者全盤接受自己傳統，無法想像傳統有任何不完美：現在你應該知道，這是為什麼他們會把世界劃分成「我們」與「他們」了。所以那些能夠提出批評的人全都同意應該要去批評所有可以批評的事物，並否定已經被徹底批評的事物。然而，我們看看事實，就會發現對傳統的判斷有以下系統性的差異。傳統主義者認為傳統沒有甚麼可批評之處，甚或認為批評者對清除傳統中的不完美之處看得太容易了。有一點是承認的：就是傳統主義者，或甚至是反動主義者，通常都是有智慧的人，不會為目前社會的弊病強辯，甚至真心盼望他們身處的社會會變得更好，但他們對激進主義非常失望。杜斯托也夫斯基曾經是一個激進派，其後卻變成一個反動派，最大的原因是對激進主義運動失望，尤其是它採取暴力手段，以及對真正受苦的真真正正的人民無動於中，因為他們不值得費神去幫助，遠不如建立他們想像的新社會那麼值得花心血。相形之下，激進派堅信現時的傳統是無聊而邪惡的，最好全盤扔掉。土方是最好的例子，它們之中

有小部份是有些許效用的，只有極少數有重大的價值，而絕大多數是毫無效用，其中有些甚至有害。所以，最合乎經濟效益的做法是完全扔掉這些土方，代以科學化的醫藥。

因此，不論是激進派還是傳統主義者，當他們自豪地宣布自己已經準備好接受傳統當中的優點和否決那些未經批判性驗證的傳統時，他們根本完全未透露他們的政治理念。

傳統主義之中不同的思想之間還有更大的差異。耐人尋味的是幾乎所有現存的政治理念都接受這樣或那樣的議會式民主，但傳統主義和激進派均抗拒民主理念，同時基於不同目標，兩者都有一種民粹主義的政治理念。民粹主義是指人民有共識，統治者有責任找出來和順從它。什麼是共識，傳統主義的政治理念與激進主義的政治理念有不同的看法。民主傳統本身不是一個理念，而是傳統主義和激進主義的兩個政治理念的妥協，而且不涉及共識。

激進派否定社會確實存在的，只有人民確實存在：畢竟社會是違反人類同源的，因為它宣佈「我們」是同源而「他們」則不是。人民是真正存在的，而且是生而平等的。我不知道生而平等是什麼意思，我思

疑開始時沒有什麼意思。假設只有人真正存在，即是假設社會只是因為有個人存在才存在。證明：沒有一個社會是沒有人的。人存在而社會不存在這個說法顯然是說古希臘：沒有正常人會否認社會和個人從常識來說都存在。然而常識只是表象，不是實質。其實真正的是：甚麼東西真正存在？甚麼是實質的？那些想撇開一切關於實質的概念，聲稱自己只靠科學的哲學家，實際上漠視科學是怎樣進行的。今天，政治理念的重大爭論，其實在科學和在哲學同樣出現。

反動派的哲學家把激進派的理論倒轉過來。他們認為真正不存在的，是個人才對，因為個人只是社會的部份。證明：沒有不在社會裡的個人，在社會之外長大的難稱得上人類。

所謂簡化論有兩種形式。屬於個人主義的簡化論叫心理學主義，因為它認為心理學是基本的社會科學。相反，屬集體主義的簡化論則叫社會學主義，它認為社會學是基本的社會科學。社會學主義中集體主義的信徒企圖貶抑心理學主義為一種國民性格、國家利益和階級意識的主張。那邊廂，心理學主義中個人主義的追隨者則企圖減少心理學的主張中有關社會特徵的論述。我們要問集體主義者一個問題：甚麼因素令國家變得與別不同？我們也要問個人主義者一個問題：若果人的

本性在哪裡都是一樣，那麼何來會有各種不同的心理類型？更甚者，心理類型何來會有不同的民族類型？

個人主義在集體主義都太受縛束了。社會科學根本沒有或只是極之不足地回應這些簡單的問題。個人主義和集體主義都只有很小的詮釋空間：它們隨時能夠看到地理上和傳統上的差別。地理學只能解釋為何人類會發源於溫暖的地方，因為人類在進化之前無法找到一個能躲避極寒冷和酷熱的地方。我們可以解釋因為意大利氣候怡人，所以意大利人是隨和的，亦因此我們明白為何在羅馬會有較多人在街上玩音樂，而在斯德哥爾摩則少得多。然而，我們在沒有那麼多明顯的正反例子的情況下，很難把一切事物作概括的理解。傳統主義者會有更多的詮釋空間，因為他們視傳統是預定的了。但傳統之間的差別是從哪裡來的？若果我們完全平等，那麼可能唯一的來源的別別，就只是來自地理上的差異了。

反動運動在抗擊人類同源的概念時遇上很大阻力。德國哲學家，特別是費希特用宗教的情操來反擊反動：我們同是新的以色列後裔。這個概念本身是無害的：我們都聽過著名的福音歌曲〈讓我的子民離開〉（Let my People Go），美國的黑奴視自己為以色列的後裔。當然，問

題不在於是否合乎歷史真相：他們不過是借用以色列的後裔為比喻，甚至神話傳說來比擬自己。那個比喻代表甚麼？它可能代表人類同源，也可能意味著沒有人類同源這回事。即使是「以色列的後裔」原意之中那個「被揀選的子民」的思想，也可以有兩個截然不同的解讀，不同的人可能理解為不同的意義：有人會認意味上天賜予特殊權利地位，另一些人會認為是接受崇高的標準和責任。數千年來，儘管猶太拉比都不願意持任何悖離人類同源的看法，但他們的著作之中也可看到一些表現出優越感的說話。使徒保羅對猶太人最大的不滿正是他們認自己怎樣也是高人一等，就算出於善意，也是違反了人類同源的理念。遺憾地，現在有些以色列拉比仍然有「被揀選的子民」就是高人一等的觀念。

「被揀選的子民」是高人一等的這個概念令人難受不了：人類同源的主張，即使無法持續，但本身已要迫使任何聲稱高人一等的人解釋可自是高人一等。於此，反動哲學家黑格爾是有話說的。他說，可以提出這個問題，已是先設想了自然科學方法是正確的研究人類的方法。然而，他認為，研究人類，必然是歷史性質的。歷史不斷蛻變，進步本身就有很多不同的形式。進步不是千篇一律的：古巴比倫曾經是文明的高峰，然後是古希臘，接著是羅馬，明日就是我們德國人（或者

美國)。

為什麼進步必然帶來不平等？黑格爾的答案是複雜的，而不同學者對他的著作文本有不同的讀解。喜歡他的人發現他開明進步——至少與他們同樣開明進步，雖然他們有時也說不上有多麼明進步。不喜歡他的人則會視之為反動，有些人更嘲諷他。今日就有很多哲學家以他的用詞複雜、自負而對他大加嘲諷。當然也有例外，其中一個就是被人忽略的海因里希·海涅，他是黑格爾的追隨者（因為他敬佩黑格爾對歷史的態度），也是一個激進派。他坦言黑格爾及其他德國哲學家不止是反動，更是危險的軍國主義者。但不幸地沒有人理會他警告：他的警告從來沒有、至今仍然沒得到認真看待，例如在以色列，就是為着眼與眼前的政治需要而大肆宣揚軍國主義，但卻完全看不到軍國主義者的宣傳會帶來軍國主義的行動。

集體主義——反動運動的哲學，對社會研究有很大貢獻，最大原因是它提供了理由說明為何在理論架構中應加入對各種傳統的影響。然而，為此要付出的代價是巨大的：代價是放棄人類同源的理念。試想在奧斯威辛、廣島和波布東埔寨那些大屠殺等事件是何等令髮指的暴行，然而，我們可以安慰自己說，世界就是這樣的：大屠殺、滅族跟

酷刑一樣普遍。但這是個空洞的安慰：創立科學原先的想法是，文明和有教養的人不是屠夫，科學不是屠殺工具。但很遺憾科學現在的確成了屠殺的工具。科學賦予我們強大的工具為害或防止禍害發生，我們必須明智地選擇。

激進派無法解釋國家共識。他們視國家利益為個人利益的總和，共識就是大家在這事上的一致意見——假若有一致意見的話。他們忘記了國家利益是需要由一個清晰的國家共識來維持的。集體主義者有不同的想法：國家是會演化的，其國民共同擁有同一個歷史和命運。由於歷史是雙向的，可以追溯過去，也可向未來發展，歷史和命運是二而為一。於是，按照集體主義，國家利益支配所有個人利益，創造共識。

第二十三章：馬克思及其後的社會科學

社會科學的研究經常失敗，因為有關混亂的和有關真實是甚麼的主張，有關經驗的說法與有關現實的說法被混為一談。沒有人會否認經驗告訴我們，人類不像木頭和石頭，是有靈魂的（動物有無靈魂則另作別論）。但有人仍可以問：人類真的有靈魂嗎？這個問題是指，我們的靈魂是否永恆不朽的？過去我們一直認為物質的原子是永恆不朽的。那時問靈魂是否同樣永存不朽，比現在問這個問題更有意義。順帶一提，「原子 atoms」的希臘文與拉丁文中「個人 individuum」是一樣的。德莫克里特說，靈魂是一粒原子。這樣令唯物主義有一個合理的背景：靈魂若不是一個物質，就根本不是真正存在，我們只是一件機器。唯物主義是馬克思認同的核心教條。唯物主義發生了甚麼？在社會科學的領域中佔有甚麼位置？「動機」這個詞語指一個動的力量，好像目標是力量。這讓心理學有合理地位。政治學和經濟學出現，作用是以心理學理論解釋人類行為的動機是要活得安樂及賺到利潤。當然，這個不能解釋典章制度，無論在政治還是經濟抑或其他方面的典章制度。

十九世紀的個人主義者，包括大自由派穆勒，緩和了將所有社會科學

都簡化為心理學的訴求：他們同意有關於社會實體的理論，但不流於集體主義：那些理論一天不從心理學方面解釋他們描述的社會學實體，一天就仍會有漏洞。

在大半個世紀之前，普樸的名著《開放社會及其敵人》(The Open Society and its Enemies)對個人主義者和集體主義者同時提出了一個更大膽的建議：讓我們不妨暫時擱置有關真實的討論：我們不知道人性是甚麼，有關人性的理論是形而上學的，不應太認真看待。

儘管如此，個人主義和集體主義仍然難以解釋典章制度：談論典章制度似乎太個別和隨意了，如果要解釋一個社會即是要形容它的典章制度，那麼解釋在哪裡？再者，我們怎樣解釋不同社會之間的分別？這問題需要比較社會學來解釋，因為要解釋不同社會之間的不同，從而找出一些有關它們的特點較少的隨意性的假設，以求維繫人類同源，避免把人類劃分成「我們」和「他們」。

大反動派哲學家黑格爾就比較社會科學提出了一個重要的方案。他認為人類研究是歷史性的：我們是活在歷史當中。歷史是由前進定律控制著的。所以有不同的社會和不同的社會制度存在這個假設是不一定

不合理：描述一個社會的興起為歷史前進的一部分，對促進歷史前進起些作用，是我們能期望得到的解釋。

在進步的外衣之外，黑格爾的觀點骨子裡其實是反動和難以令滿意。其反動的態度已經清楚不過了，例如他替專制王朝的辯護是進步的極致。他不相信有關人類的研究可能作任何的預測，這令他的社會研究的概念變得抽象、原則上非經驗性，不受經驗性的檢驗。但他那個關於歷史規律的概念大行其道。有些思想家，特別是聖西門，有說過如果有一個歷史則律存在，那麼必然能預測得到，而可預測性是科學的標誌。聖西門自視為科學家：他預測了社會主義的來臨。

這個論據大差勁了：占卜師推算未來，但他們怎樣也不算得上是科學家：他們就算有理論，這些理論也沒有解釋的作用，得不出任何預測；測驗歷史的預測不是測試任何解釋。這是普樸對歷史必然性的著名批判，但讓我先談馬克思主義，包括古典的唯物主義，及其實質論和歷史必然論的根源。馬克思的貢獻，不論好歹，都應該注意的。

除了法拉第、麥士維和達爾文這些物理學家之外，馬克思可說是十九世紀最具影響力的思想家。他一生失敗，他是個哲學家 and 經濟學家，

但除了在一份美國報紙當記者時勉強賺到多少錢之外，其餘時間卻是個無業遊民，捉襟見肘。他的新聞報道在今日不會很受歡迎，因為其中表現令其支持者尷尬的反猶太情緒。我們姑且擱下他的反猶太主義。他也參與政治活動。作為一位政治運動者，他行事專制和主觀，我們還是少提他的政見好了，不如就只討論他的思想。他的思想儘管又充滿挑釁味道又重要，卻被其時的哲學家、經濟學家和政治學家忽視。他逝世約一代人之後才得到重視。

儘管馬克思非常熟番阿當史密斯的經濟學理論，但他只是當他的經濟學理論為描述事實而不當是建議評論。從來沒有一個地方接受過史密斯的建議，因為世上沒有任何地方有完全的自由貿易和自由交流，然而在馬克思開始對經濟學發生興趣的時代，他正確地認為西方國家，包括英國、法國和美國，已是對自由貿易頗為開放。馬克思非常強調現代政府在控制自由貿易方面的無能（我們很快會討論），但由於完全的自由貿易從來沒有出現過，所以他的理論一開始就有問題。

馬克思認為，在世界歷史上，自由市場和資本主義是走向一個公平社會的一個階段。這是黑格爾理論的變奏，他將黑格爾的國家帶領人類到其最終命運，改為由社會階級帶領。馬克思一舉解決了幾個問題。

在科學哲學方面，他用一個新的理念代替了舊約，缺乏解釋能力的簡化個人主義和簡化集體主義論。他既不從集體主義也不從個人主義去解答問題：他同意黑格爾認為個人主義脫離歷史事實的批評，但同時久傾向通俗個人主義，相信有解除一切人性束縛、完全自由生活的烏托邦。但他又是一個唯物主義者，他認為將社會生活的歷史拆解為生產工具的歷史，便可以將社會生活拆解為其物質環境。

馬克思的經濟學主義：社會生活不是可以拆解為心理學或社會學，而是可以拆解為經濟學。這是一個惹笑的謬誤，奇怪的是要在他死後半個世紀有有人發現：一副機器不是一件物體：它是一件物體加上運用它的知識。不過，我們姑且不要過份挑剔，且當科技水平在足夠重要程度上倚賴物質：養活身體的食糧比充實靈魂的食糧重要已是老生常談，但充實靈魂的食糧是養活身體的食糧的優化和昇華這個概念，卻是十八世紀一個精心設計，非常聰明的唯物主義想法。馬克思說精神領域是物質領域的上層建築，就是接受這個觀點。生產工具和經濟之間的連擊可以再進一步：若一項生產工具納入了經濟體系，它就變成財產。馬克思不理會大部份關於財產的慣例和法律的狹隘性，就如洛克、休謨和史密夫那樣，但沒有他們徹底：他只是不理會決定誰擁有生產工具的常規慣例，但他又說生產工具的不同性質會形成不同的財

產法律。今時今日，馬克思認為財產不只是慣例這個看法已言不成理，但總比他那些傑出的前輩好一點。

在經濟學方面，馬克思跟隨李嘉圖那些無法超越，卻很快就被超越的理論。

在馬克思的理論之中，經濟學是在歷史論的新發展：他認為歷史發展的階段是經濟發展的階段：（1）從家長式社會經濟發展至（2）奴隸社會經濟發展至（2a）大規模的莊園，然後崩壞以發展出（3）封建制度，在此制度下，小農戶擁有的土地得以更能地盡其用的技術使用，然後發展出（3a）商業及工業，再衍生（4）開放市場，而開放的市場必然導致（5）一個公義和富裕的社會，稱為社會主義社會，或共產主義社會，甚至烏托邦社會。這個發展觀讓人有這樣的印象：技術發展同時規定了生產工具的擁有權誰屬和統治的制度，這只是一個印象，但這個印象非常媚惑人。

馬克思認自己的哲學思想是以下二個傳統的結合：法國唯物主義、英國經濟學和黑格爾的歷史哲學。

以上是傳統上對馬克思觀點的介紹，現在自稱是馬克思主義者的人已不接受。他們認為這些只是馬克思的朋友、合作人和支持者恩格斯的觀點，儘管他們兩人緊密合作。恩格斯對馬克思觀點的描述，一直得到認真對待，直至這些觀點遭到有力的批評。說穿了，這個轉變不過是教條主義陣營貧乏的自辯。

馬克思的著作傳統上分成兩個時期，其一是少年期，當中大部份著作都沒有出版，其二是成熟期，以《共產黨宣言》為分水嶺，由小型的共產國際組織委派馬克思和恩格斯合著。就在《共產黨宣言》出版的同年，馬克思發表了一場著名的演講〈關於自由貿易的問題〉(On the Question of Free Trade)，《共產黨宣言》提到當時以立法限制自由貿易的做法。這本來不足為奇：每一個社會都有立法限制自由貿易。但馬克思必須回應這個問題：他是否支持這個做法？他說不持。他終生力證自由貿易會導致貿易循環，也就是說令衰退不斷出現。他認為循環是最慘痛的現象：貧窮和饑餓已夠慘了，但過度生產重覆衍生的貧窮和饑餓則更難忍受，而貿易循環的確是這樣：生產者重覆地過度生產，然後辭退工人，令他們沒有飯吃。但馬克思仍是反對立法限制自由貿易。為什麼？因為他認為除非有經濟基礎，否則什麼法律也沒有用。

馬克思認為器是社會的基礎，於是接有機器即生產工具便是人們扮演社會角色的途徑。他說生產工具接有者便是真正的統治者。在這個架構之下，國家沒有存在的餘地。理性時代絕大部份的哲學家對國家都有很大的興趣。他們試圖證明釦民社會的基礎是某種形式的契約。反動哲學家同意國家是公民社會的基礎，但他們認為那不是基於契約，而是基於歷史。而馬克思則否定國家的存在。

一個人怎麼可以否定如國家那樣確實存在的東西呢？在希臘哲學就可以找到答案。不是嗎？希臘的哲學家們比任何人都清楚看到「我們」與「他們」之間的分別，然而他們卻說這個分別不存在！如果國家可以用經濟學解釋，而社會階級不過是經濟階級，那麼階級就是確實存在，而國家則不存在。

國家不是確實存論，其實是現實政治的變奏，亦即是政治只講權力這個理論，不過，馬克思則將經濟力量取代軍事力量。若果人民要求有權力的人交出權力，會發生甚麼事？如果有權力的人是民主的，他們會交出權力；但作為有權力的人，他們可不交權，可以解散國會或政府，諸如此類。證明完畢。

在這裡，統治階層以集體主義的姿態出現。馬克思視資本家為從事激烈競爭的個人主義者。這個觀點，與他視資本家為一個集體的觀點互相矛盾。在意願上馬克思是個人主義者，意味在無產階級革命之後，社會便會變成個人主義，可是他接納黑格爾對個人主義者社會哲學當作是一種描述的（公道的）批評。所以他的歷史性的描述是集體主義的。然而他對資本主義的描述，由於他混雜了他他的兩個對政府權力論述，變得含糊和站不住腳。

誰是統治階層？馬克思說掌管經濟的人是統治階層。羅素不同意，或許是因為蘇俄的當權者是貧人。他說，掌握軍權的才是有權階級。有錢人能夠買槍，軍方能奪財產。那麼，誰是估主？

羅素認為追求權力是人類本性之一。在這一點他或許是跟隨尼采。他的心理主義認為心理學可能是基本科學，而他認為人類的本性包括追求權力的觀點，讓他相信權力屬於軍方，又或者這是從蘇俄的經驗得來的想法。

我們該怎樣判斷這個爭議？同時崇拜馬克思和羅素的美國社會學家

米爾斯有一個方法去擺脫這個問題：這個問題意義不大因為金錢與武器根本就是在一起：有錢人的社會階級亦即是掌軍事的階級，兩者密不可分同一個階級。有人會稱這是軍工協同（military-industrial accord），而米爾斯則指這是軍工綜合體（military-industrial complex）。這個名詞已納入政治詞彙當中。

米爾斯其實蒙混過關，因為馬克思和羅素都知道有錢和有權是合一的，他們是在人類的本質上有分歧。當我們不管形而上學，對人類本質這個問題沒有興趣，這個分歧也就不會出現了。

關於人類本質的分歧重要嗎？反哲學的人會說不重要。普樸說，由於我不知道人類本質是甚麼，所以這不是一個科學的問題，最好不理。但他是錯的：那個分別或許能令它成為科學問題，那麼對於普樸來說，這就值得注意了。

我個人認為形而上學的爭議屢屢證明是重要的，但我不必多述這個觀點：讓我就用目前的個案作為一個例子：對於那些認為集權是邪惡，下放權力有利民主，正如普樸說，民主即是權力的制衡的人來說，馬克思和羅素的分別是重要的。

馬克思反對由民主方式選舉出來的國會議員掌權，因為他假設立法不能從有權的人手上奪去權力，只有武力能奪權。這可說是基本的：政府必須行使武力，警察就是武力，而問題是誰控制警察？當警察放下武器，轉投群眾時，就是發在了革命。但這是怎樣發生的呢？

馬克思對他認識的資本主義下的議會民主沒有信心，意義是他煽動內戰，這是必須的。此以世上那麼多政治人物認為馬克思是在傳播顛覆的危險學說：無疑他是危險的，而他們有犯上刑事疏忽之嫌，罪在不對他思想的對錯認真討論。羅素認為對馬克思思想的打壓反而令其更吸引人。無論如何，羅素提出了一個不為米爾斯所接受的理論，到目前為止也沒人認真考慮過。以下是他的理論。

資本主義者有一些非常重要的東西提供：他們通過競爭來提高生產力。當然，是阿當史密斯的主要思想。這思想今天仍非常具說服力。戴卓爾夫人得以成為受擁戴的首相全因她承諾將激烈的競爭引入英國市場，藉此提高生產力。而許多選民都理所當然的以為美國之得以維持高生產力就是因為引入競爭。與此同時，同一群選民相信美國的軍事工業是藉首某種壟斷維持其強大力量。眾所周之，政治思想經常

轉變。在討論馬克斯所強調，通過競爭來提高生產力的資本主義理念的重要性之前，讓我告訴大家一個政治上明顯前後不一致的真實例子。

六十年代美國的進口廢鐵比生產生鐵更便宜。若以效率計，應該建議推行自由貿易：這也會迫使本土的鋼鐵行業提高效率，降低價格。有些政客反駁這個想法。他們提出如果廢鐵可以自由進入美國市場，將會有什麼結果呢？結果是許多鋼鐵工人會因此而失業，成為社會負累，於是投票反對現任議員。因此，立法議員反對此提議。之後，他們不時主張對進口廢鐵徵收高額關稅，防止廢鐵入口，但同時間又宣稱支持自由貿易，美國國會重要的參議員德克森就是其中一人。史密斯會反對一切形式的關稅，特別是像這個例子的情況。

馬克思假設資本家和工人是對立的，因為資本家總是要提高效率而又同時減低生產成本。這個可以透過幾方面來實行：

技術創新

通過樽節公司規模，集中資本和廠房，從而降低成本費用

降低工資，從而減低工人在國民財富中所佔的份數

這個錯誤有兩方面。並不是所有人都擲節公司規模：集中資本有累贅，對蒸汽發動機及遠航船隻來，擴大規模無疑可擲節成本，但對於電力能源並不適用。馬克思死後幾個世紀電力能源才普及起來。而且，增加規模也毋須透過組織合作社來集中資本去完成。至於降低人工資，則是一個更複雜的故事了。

降低工人工資的長期影響可說遺害極大：這會削弱工人的購買力因而導致不景氣。馬克思預測經濟不景氣的日子會越來越頻密，也越來越深。工會成立，試圖增加工人在國民財富中的份數。他們的圖謀注定要失敗，因為這會帶來通貨膨脹，馬克思如是說。雖然他覺得爭取更高工資是徒勞無功，他還是建議工會應該幫助工人爭取權益，工人會了解的。當他們組織起來，集結力量，而以和平手段爭取改善生活的行動失敗後，他們就會學習準備以革命和內戰的方式去達成目標。

關於這個想法，有三點令人欣賞欽佩。第一，我們要順著他們的方式去幫助他們，就算這方式是錯的。第二，除非用盡一切和平手段，否

則不要輕易發動戰爭。第三，如果需要的話，為了自由，可以不惜發動內戰，但這只是後的選擇。

馬克思的預測被推翻了：工會成功為工人爭取得到生活改善。當這種情況發生，馬克思主義運動陷入危機之中。第一次世界大戰是帝國主義者的冒險，跟馬克思的預測相反，工業世界的工人非常熱烈參與其中。然而，為了種種好的壞的理由，直到最近馬克思的影響力仍然繼續發酵。讓我提一個有趣的原因，雖然有點混雜。馬克思是某種形式的相對主義者，但他相信進步的理念。因此他是第一個對透過改變知識系統令科學進步有點想法的人。這迫使我們重新思考很多承襲自古希臘的思想，雖然馬克思在他的哲學思想中並非如他自己想像那麼有革命性。

回到開始時的問題：誰人在掌控？有錢人還是擁有武力的人？我們都知道不易得出一個簡單的答案。這帶來了由羅素挑起與馬克思主義者的一場論爭的進一步研究，米爾斯試圖藉此定出限制權力的條件終止這場論爭；但我們不應定下任何條件：因為權力是應該分散的。

第二十四章：當今的倫理學理論

啟蒙運動以為因為人性本善，所以人性可靠可信。任何不善的，他們都認為非出於人的本性；而任何他們認為屬於人類本質一部分的，他們都認為是良好的。這個想法太自由了。例如謀殺行為，理所當然是不道德的，他們會視之為不自然的。但他們卻沒有以同一方法去支持每一個社會公認道德的行為。例如，他們視貪婪，好競爭和懶惰是自然的，因此他們認為這三項都是善的，這與社會上的普遍看法大相逕庭。要是有人說殘忍是自然的，那又怎辦？理性時代有這樣的一個人：薩德侯爵。薩德侯爵是個作家多於哲學家，但他認為自己是個推翻了啟蒙運動主要學說的重要哲學家，他認為人性本是殘忍的。

啟蒙運動無視薩德侯爵的意見。我們都見證過人類的殘忍行為，這無非證明了人性是可以被扭曲的。我們稱某些特徵為變態，只是說它們是不自然的，在這裡正是假設自然的就是道德的。然而這個假設是危險的。強姦在高等動物界是很普遍的，尤其是在一些以同性的強姦行為顯示其優越地位的猩猩之間。這麼強姦是不是自然的行為呢？我們應該效法猩猩嗎？一些反女權主義的人類學家追隨由阿里士多德到盧梭的光榮傳統，宣稱性別分工從開始就在人類社會根深柢固，是基

於自然差異的。這近乎扭曲希臘人視自然為優傳統慣例為低的想法，並且以此加強，而不是減低將人類分成“我們”和“他們”的做法。希臘自然主義會因為我們天生性質相同，還是因為我們天生不一樣而支持我們全都是手足兄弟的看法？男人和女人有不同的本質嗎？白人和黑人、東方人和西方人、德國人和猶太人又如何呢？

我們可以比啟蒙運動的思想家曾經去得更盡：我們可以宣稱人性本惡。如此，人性惡又是必然的嗎？當休謨說人天生就是愛好競爭的，他說的是理性的競爭，因為人天生是理性的，亦因為科學證明和平的競爭比戰爭更有益處，諸如此類。但反動思想家的看法不同。他們認為競爭本身就是醜陋的，人性亦是醜陋的，而人類之中「我們」和「他們」的分隔是自然的因為它無處不在，也可能必須如此，和達爾文假設物競天擇，適者生存是生物界的基本狀況如出一轍。

這個問題已沒有半個世紀前那麼急切：現在況不同了：在猶太大屠殺和廣島原爆後，我們已不再相信人性。《世界人權宣言》和《赫爾辛基協議》完全繞過人性不提。只要與理性時代的文獻如《美國獨立宣言》比較一下，就能清楚看到近幾十年我們的經歷，已遠離了古希臘的哲學觀點。這未必是哲學的影響，雖然有些哲學家，尤其普樸，重

覆強調我們並不知道人性是甚麼，而所有的哲學家都同意，如休謨所說，從事實的描述我們不能引申到應有的規範。然而，休謨卻用這個概念去否決一切主觀規範：與大部分的啟蒙運動思想家同樣，他贊同追求幸福的說法——開明的自利就是道德的基礎。可是，除了某些維根斯坦的追隨者之外，康德和現今大部分的哲學家，都將這理解成有需要明確設立出道德命令。（那些堅持道德陳述因為無法測試所以毫無義的人例外）。

追求幸福和開明自利的學說，將明智地執行的自私行為識別為合乎道德，愚昧的行為則違反道德。這個理論，你記得，是為傳統上歸於人性，並宣稱為邪惡的特質作出辯解，例如貪欲、懶惰和好勝心。這就是說，殺戮是無聊的，但無論你多麼才智過人和知識豐富你也不能抨擊貪欲、懶惰和競爭心。假設在一個情況當中殺人是利己的；那麼殺人會被允許嗎？這就要看我們如何理解這套理論了。

這套理論的一個解讀是世界上並沒有所謂道德：被誤稱為道德的，只不過是偽裝了的私利。這正是柏拉圖如何理解斯拉雪麥格的哲理。斯拉雪麥格是柏拉圖在他關於政治和公義的著作《理想國》開端時抨擊的詭辯家。有些人也是這樣理解尼采所說的「超越善與惡」。尼采說，

或玉少他被理解說，蘇格拉底啟蒙運動的思想家的方向是對的，但他們太受到他們想消除的奴隸道德思想影響了，以致他們的態度不夠貫徹：他們提倡根據私利行事，但又說我們需要朋友，不能獨行獨斲，亦需要安全，不能起做大事難免的全部風險，同時希望避免磨難，而不是學會如何接受崇高的目標所帶來的痛苦。但這樣的解讀只應用於他部分的著作。當他提到要超越善與惡，有時他的意思是要超越約定俗成的道德去達到真正的道德，完全脗合希臘傳統內習俗與自然的對比，並選擇自然。

啟蒙運動的思想家，就連尼采，都只是想解釋道德的觀念，並使其進步，而不是想消除道德觀念。因此，如因他們的理論被當成是提倡不道德的行為，他們會後退而不是支持理論上他們應倡議的不道德行為，但當然他們沒有想過他們的理論會導致這個結論。尼采的確建議了顯然不道德的行為；可是我想，當他知道了這些行為的後果，他必定不會堅持。

以不道德的手法謀取開明自利是容易想像得到。柏拉圖利用蓋吉斯的神話做了個思想實驗。蓋吉斯藉隱身術肆無忌憚地達到自私自利的目的。在這個思想實驗中，私利和道德發生衝突。那麼定論應該是甚麼？

根據柏拉圖(述稱)蘇格拉底說，做不道德的行為結果只會傷害自己，如果不在生前則在死後。這樣避過批評，未免取巧，令人無法認真對待柏拉圖的理論。啟蒙運動，尤其史賓諾沙，拒絕逃避，因而創立了一個新的「幸福」學說。我們能找到一個反例証去測試這個版本嗎？如果我們能確認行為自身的道德價值，而非他們對行動者利益的價值，那就能測試到。然而我們兩者都未能達到共識。科學理論可以被無可爭辯而又能重覆的觀察推翻，但在道德理論上，就不是那麼簡單。不過，正如普樸所說，駁倒一個道德看法仍是可能的。貝拉爾米諾對科技發展很有戒心；他要羅馬教會不惜代價也凌駕科學，維持領導權威；近至上世紀，有一位教宗極力反對現代主義；不過，天主教會一直都承認科學科技的道德價值：因為它能幫助拯救生命。科學科技的這個道德價值現時受到質疑：因為科學科技危及生存。因此，不管對科學是否有利，道德批判也得到接受。當然，道德批判同時涉及事實描述及價值規範：通常當我們的價值規範遇上與其相違背的禁令，道德批判便會在這些情況中形成。

我們應要審視古典的道德即開明私利論的情況。首先，它能被推翻嗎？如果沒有，我們能怎樣測試它？大部分支持「幸福」學說的人，主要是效益主義者，依然埋首證明他們的理論是正確的。但這個他們

當然無法做到。他們只是在辯論證明的標準，將效益主義學術地分成不同的變奏，辯論哪個變奏有更大機會達致他們想要的證明。反對者批評，如果效益主義是對的話，那麼倫理不但能被解釋，更會被簡化，即是被轉化為心理學的一部份，倫理便沒有什麼剩下來了。也許這是對的。其他反對則聲稱無論怎樣解釋道德，只要我們不能肯定它是甚麼，而其實我們根本沒有可能肯定甚麼，我們都仍須遵守慣常的道德規則。

找出真正的道德是甚麼的唯一方法，涉及道德的慣例或人性的研究。人性的研究傾向尋找一個能確定我們的道德新判的道德行為準則。這是頗為普遍的：一般而言，在每一個領域，倫理、美學、政治、形而上學，在所有傳統哲學的領域中，首要的目標是尋求一個能確立該領域內的判斷的準則。

倫理學的情況尤其無望。倫理學傳統分為認為倫理關係到行為的後果的一群，以及關係到行為的意圖的一群：一派說，好的後果代表行為也是好的，另一派則說，只有好的意圖才重要。啟蒙運動的主流意識是講求效益，因此傾向在倫理關係中著眼於事情的後果；康德是第一個對此悲觀的人：他認為人們憑自己的智慧仍不足以實現這個美好的

學說，他於是選擇了好的意圖。這是難以想像：好的意圖能導至壞後果，而所有行為都是好壞參半的。這個討論要怎樣繼續下去？

這個討論不會有結果。如果除了有關人士所關心的道德問題外，便沒有別的道德問題的話，我們就已活在烏托邦了。如羅素所說，對一個企業家解僱幾百個工人令他們捱苦的無動於中，但卻詳細研究他私事上的道德品德，是無情無義的。

我們停滯不前，因為我們緊抱著自然及慣例的想法不改：我們應該檢驗被認受的習俗的道德，這種想法卻規定我們要摒棄它：我們知道這些習俗根本不會通過道德測試，因為它們將人類分割為「我們」和「他們」，違反了人類同源的原則。如果道德要求我們對所有人一視同仁，那麼國家就是不道德的，因為它對市民和對外國人有不同對待；因此，我們毋須審查政治制度是否道德：我們知道它是缺乏道德水準。

這跟實際生活離得太遠了。最實際的哲學家就是康，他的倫理學有名因為它認可黃金規則，但他的倫理學系統卻是僵硬得不可置信。準確來，他沒有假設黃金規則，而是企圖從一條更為普通的道德規則中推衍出黃金規則。那個普通的道德規則本身，他提議說，就是道德規則

應該是世界通用，而不是狹隘的；它們應該在任何情況下，均可應用於任何懂得思考的生物身上。這是無條件的規則，或以康德的用詞，這就是定言令式〔「定言」意指無條件，而「令式」指戒律或規則〕。但這世界上並沒有任何為人知曉的無條件道德規則，或許這根本是不可能的；康德的道德系統跟隨一套有問題的邏輯，它太過虛幻，而它的僵固也是危險的。

我們越深究普世主義的意思，便越明顯看到它主張的是毫不妥協的齊一性。為了甚麼？為了保障公平，尤其獲得公平機會，聖西蒙和他的支持者說。他們組成一個平民化的社會主義者聯盟，將人類同源這個概念注入其遙不可及的結論中，也許他們是跟隨康德的極端主義。康德曾經提問，我們應該為了拯救一條生命而說謊嗎？然後他說，不。羅素比較人道。他在他的自傳中記述他曾經向詢問他狐狸逃跑方向的獵人撒謊，他說，他對於那謊言不感到任何道德不安。

只要不太過分，康德所說的不可為拯救一條性命而撒謊有些時候是對的：法官被挾持作人質，加州警察得到的指示是開槍，因為如果放過挾持人質的人的話，便會鼓勵其他人仿效。更一般來說，這就是以色列的官方意念，以色列人絕對不應該和恐怖份子談判，因為這只會鼓

勵恐怖活動。美國總統雷根接受這個原則。然而，他和以色列人均違反了這個原則。即使康德某些地方言之有理，但要徹底實行他的理念也是困難的。

真實生活上遇到的倫理問題不是任何已知的理論所解決的。對所有道德理論最普遍的批評，從霍布斯和史賓諾沙去到馬克斯，就是它們都忽視了日常的道德事宜。所以我們應該按實際環境來提出道德問題；這個提議有時被稱為系統論（我將會在下一堂節講課加以說明）。

最重要的道德決定，通常是在政治及宗教環境之下發生。通常我們討論的政府和政權都是民主的。即使民主是企圖模仿古代雅典的產物，即使公開辯論無疑是希臘的傳統，啟蒙運動的哲學家或是他們的對手浪漫主義反動者，都不覺得民主有什麼用處，潘恩等高尚偉大的人是例外：如果有方法確實地找出真相，那麼我們並不需要不同的意見；如果政府致力推廣人性，而人性按照定義是指所有的人類的話，那麼代表不同利益的政治黨派，就與自然規律和開明自利互相矛盾。然而政府在道德上有甚麼是可以和不可以做的？這個問題只有在民主國家有意義：在專制政體裡，除了好像在聖經裡般訴諸皇帝的道德價值，根本無法強加道德觀念。

民主立法機關可以修改法例，最好是將其改善。這引申到一個問題，政府、立法機關，以及市民的有什麼道德責任？法例很容易與道德相互抵觸。尤其康德，就應該遇上過這個矛盾，然而，他卻說法律的一致性是有雙重約束力的 — 在法治上及在道德上。

這亦應用在宗教上，但宗教改革往往比政治改革艱難。

這裡有兩個問題。當道德與法律有衝突，或是道德與宗教有衝突時，我們應該怎樣做？應當怎樣令法律和宗教的改革提升道德的水平？紐倫堡審判提出了政治方面的問題，則由聖若望二十三世則在第二次梵蒂岡大公會議上提出了而宗教方面的問題。

紐倫堡審判，將一個普世通用的原則制定為國際法：即使在戰事之，道德的法規也是在國家法律之上。這項法例曾被引用來控告一些美國士在越南觸犯戰爭罪行。很多美國士兵認為他們的法律責任應該是躲避徵兵或入獄，而不是在這場不道德的戰爭之中服役。

為了把問題弄得太複雜，我們且勿討論越戰是否除了不道德外還是違

法。至少在美國它是不合法的，因為美國議會通過法例發動越戰，是基於相信總統詹森說的北越惡行是真話。但他不是說真話。如果廢除這個法例對某些政黨有利，他們一定會以這個法例從在都沒有合法效力為理由，支持廢除該法例。

可是，道德的法規凌駕國家法律的想法非常危，因為這使公民政府沒有可能成立。

在於命令和強則行的政府決定，情況已經夠差，但在於立法更甚：立法者受到道德規限嗎？如果是的話，那麼我們應該如何防止立法者不遵守道德原則？希臘人認為，除非一項法例本身出於自，否則我們不加理會。但有法律是出於自然的嗎？

這些問題近年才第一次獲得注意。在六十年代初，英國和其他地方都爭論過政府是否有權禁止兩個成人在雙方同意之下發生同性戀行為。一位名叫沃爾芬頓的國會議員，在其擔任立席的一個委員會裡，發現不論性別，十分一的英國人是同性戀者；更有多達百分之三十的英國人，不論性別，表示曾經有過同性戀經驗。他叫人從常識考慮，支持他廢除針對同性戀者的法例。此事所引起的激烈討論，重點就是

在於他的建議根據什麼道理。如果法律反映習俗，任何大多數人的意願都是公工的；如果法律是出於自然的，是否禾芬頓的建議一旦獲得通過，同性戀就會是出於自然？

哈特，這位英國的法律哲學權威，提供了一個極端的解決方法：法律並不是道德的，但我們應盡量使它道德！

道為立法者解決了問題。它不再是古代希臘哲學那一套了，但它大致上符合常識。它亦符合了對於科學的新看法，科學只是接近真理而不是真理本身。

解決紐倫堡審判引起的問題，一面是改革如何應付不道德法律的想法，以及重新詮釋紐倫堡法例。法律可能不道德的概念，當然是植根於古典希臘哲學中，因為它否定所有狹隘的法例，而只提倡大自然的法則。但從遠古時代直至現在，民主法律均要求我們在一邊修改法例，一邊繼續守法。與此完全相反的，是在上世紀中的美墨戰爭時，由梭羅始創的消極抵抗，但這並不是民主意念，而接近希臘哲學。聖雄甘地實行消極抵抗時，他並不是訴諸任何哲學理論，而是訴諸密契宗教信念。他在對英國的抗爭中獲得成功，是因為即使有些英國軍官

是犯了罪，英國人的文明使他們能夠向甘地帶領的消極抵抗所表達的印度人意願低頭。如果他在納粹德國組織這個運動，事性的結果無疑不會一樣：當印度人上街示威時，納粹黨會毫無忌憚地以對待其上街示威的政敵的方法去對待他們，納粹在華或其他地方對待猶太人的態度就更不消提了。然而，甘地仍然毫不猶豫地提議依靠消極抵抗去反抗納粹黨。

最後，馬丁·路德·金改變了消極抵抗的想法。即使金在反抗法律所造成的不公義之際，他仍是一個維護國家法律的愛國者。他要求支持者作出犧牲，以違反不公義的法律然後接受法律制裁去抗議不公義的狀況，藉此呼籲人正視這些法律急須改革。這與哈特所說的通過法律改革去使其更道德的想法不謀而合。

我要說到最後一點了，那就是以色列國際法律學者，約拉姆殊施泰因，所提議改革國際法中紐倫堡的先例。我們不需要說得太詳細。他提議的改革是，人門應該不服從已知道是違反國際法的命令，而不是不服從違反自己良心的命令。拒絕在越戰服役的人，所理解的紐倫堡審判所引致的情況，是他們及廣大公眾也公認難以接受的。那麼況德在法律中的地位就愈加清晰：我們不會因為國家法不道德而不遵守，

因為法律一直都有點不道德；我們要尋求改善它。這一幅偏離傳統的西方哲學。

我沒有討論宗教的道德改革的需要。這個問題太過艱深；請讓我表達對聖若望二十三世的深深敬佩，他公開地批評他教會的傳統，坦誠地尋求使他的教會更自由之道，令他的宗教更接近人民。

第二十五章：責任和多元化

人類同源的理想縱然困難重重，也是值得保留。但我們絕不可以輕視此中障礙。保存這樣的一個理想是很容易的，事實上可看作理所當然：每一個人都應得到視為獨立自主，有權自己作出決定而不是奴役於他人的意志；每個人都有權去決定自己的事。但要實踐這個理想就不是那麼容易了。誰想被迫上戰場，為國家皇帝犧牲性命？但在國家危急之時，我們當中一些人一樣會被徵召入伍，而那些被徵召入伍的人通常無權去決定國家何時進入緊急狀態。我們實難想像古希臘偉大的個人自主思想在日常生活中怎樣實踐。

有一點清楚不過而大家都已注意到的是：必需具備某些條件，才可以認真推行偉大的理念：以每個人都是獨立自主這個理念來說，先決條件是社會需處於相對的和平與相對繁榮的狀況之中。所以，葛爾納人人平等的理想，只有在經歷了成功的工業化的社會真正有希望得到接受。但具備必要條件遠遠不足夠。現實是，人類同源的想法或每個人都是獨立自主的理念，永遠無法全盤實行；企圖這樣做是烏托邦主義：既不切實際也不負責任。

烏托邦主義不負責任，只因為在烏托邦，顯然無所謂責任。除了對整體人類的責任。對整體人類負責是很容易的，對於自己的國家或城鄉、朋友或親屬負責，就困難得多了。這個想法經由猶太人的宗教和哲學家，特別是霍布斯和史賓諾沙兩位提出，或許馬克斯也認為不妥。不過至少他們說除了對自己之外，我們對什麼人也沒有責任。只願做可以帶領世界通往烏托邦，而對做其他一切都不感興趣的政治活動家，都可說是不負責任的。現時自稱馬克斯主義者的態度就是一例：他們認為只能對社會帶來局部改善的政治活動，根本就是令資本主義之惡得到延續。

古希臘從不提責任：他們只談公民義務，以及驅使一個人履行公民義務的質素，例如真誠和榮譽心，多麼可取，不談社會特徵和社會責任。他們沒有問，一個人對外國人的責任是不是輕於對自己的親屬、隣里和國人的責任，因為對他們來說，這會危害人類同源的理想。

啟蒙運動的思想家也沒有論及責任。他們理所當然接受這是道德問題，而他們一貫視道德問題為開明的個人利益問題。康德和其他人也將所有道德問題視為每一個自主的人皆有的責任感。簡而言之，他們全都將責任問題視為個人的自主問題。

這當然是有道理的：負責任的人會作負責任的決定，有時要作出艱難的決定，而獨立自主不過是作決定的能力。不過，責任也分為三種，第一種是對自己的責任，第二種是對自己鄰近的弱勢社群，特別是家中的老幼，第三種是對其他人，對社會大眾。由此，個人的責任只是第一種責任，任何時刻也要對自己負責。這個看法忽略了其他兩種責任的重要。先想想第二種責任，即對弱勢社群的責任。柏拉圖將這種責任從道德倫理變為政治責任；應該由國家而非個人去照顧弱勢社群。究竟柏拉圖是否在宣揚他的理想國？回應普樸對柏拉圖的批評的各家各派都否認這個看法，他們認為柏拉圖只是將理想國的構思當作一個思想的實驗而已。然而，就當它是純思想實驗，就當實驗的目的是探討如何追求有意義的快樂，哲學家仍是完全忽略了對近鄰弱勢社群的所有責任。

至於第三種，對社會大眾的責任。這責任顯然需視乎環境情況而定，尤其是對有公職的人，在機構內有職位的人、廣義地稱為領導者的人，都各按其位有特殊的責任。有別於獨立自治，領導地位是普遍性的，動物心理學家告訴我們，即使在高等哺乳動物群眾，普遍都有領導。

這不等於說領導，即使是負責任的領導，是好事。相信大家還記得上
一課我們談及從未開化的大自然存在的現象推斷人類社會應存在什
麼現象，不過是導人接受殘酷和暴力。然而耐人尋味的是領導是普遍
性的，沒有一個社會沒有領導人。就算是反對賦予任何政府任何權力
的無政府主義者，也不反對公職或領導地位本身的存在；只要他們義
務性質地執行職責就可以了。無論如何，領導，包括責任，是普世存
在的。羅素就是據此描述民主為沒階級勢利眼的貴族制度。這個陳述
的確有意義。即是說：獨立自主的領導是好事，但犧牲他人獨立自主
的領導是壞事；但願這樣的犧牲可以受到制止。

但願如此：但是責任和對平等的要求時有衝突。這些衝突時而以協商
解決，但有時卻要通過強制力量，至少是強制談判的力量解決，比方
處理勞資糾紛。由是，包括無政府主義的烏托邦主義都是不負責任
的，皆因它將一切衝突激化擴大，以求用成立烏托邦的方法去解決一
切；基於對推動人類同源的道德責任則剛相反：它力求令目下的情況
盡可能去兩面包容：既容納我們對至親的正常責任，也容納對抽象的
整個同源的要求。人類同源名義下的平等並不是烏托邦夢想，它而是
要求切實可行。

這個新態度的主要優點是它認同不同國家社會，它們之間的分界，甚至分辨國民彼此之間與對外邦人不同的責任同時以全人類統一於同一旗幟之推動人類同源。這緩慢的過程，需要恰當領導。有別於傳統社會，民主社會領導傳承不是看不可改變的出生和階級身分，而是將挑選領袖的權利開放，最好是開放給所有人。責任隨領導而來，責任和領導，都是基於契約。這種契約，又不同理性時代（Age of Reason）認為人人都有無限制的自由選擇，而是受到社會條件和固有的制度的規範。在固有的制度規範之下，領導方式、領導人的替換、領導規則以致領導人的角色，都有改變的空間；同時，這些選擇是要雙方同意的：需要那人願意領導、願意被選。每一個社會身份的改變也一樣：盡量由雙方同意而達成。你應該知道，雖然較啟蒙運動時期的抽象契約概念，這已是大大的減少了烏托邦色彩，但已經是太烏托邦了。就如賈維所言，我們的概念應該實際而且是可以朝某個烏托邦理想世界的方向改善。

試想希臘自然主義要求的一致性。一旦我們視古希臘人的想法為理想而不是此時此地能夠實現，我們就不難承認同一個理想可以用不同的方式現實，而的方式可能一樣好，至低限度反正未知哪個方式最好，

就灰妨透過嘗試辨別優劣。

這就是我這個課程總結的主旨了：獨立自主，承擔責任，多元化社會。古希臘人以為將人類劃分為“我們”和“他們”是幼稚的，但事實證明古希臘人的想法同樣幼稚，“我們”和“他們”實在是有分別，我們喜歡不喜歡也好，它也存在。我們不能一揮魔法杖就能令它消失：我們要處理這個事實。某種程度上古希臘人也知道的：伯里克里斯清楚指出在民主社會中，我們不能長期懷疑左鄰右里。據我們所知，這些觀點並未納入當時的哲學之中，令到很多重要的問題都沒有在古代甚至其後的年代得到研究。這些問題，今天都有人研究了，大部分以解決衝突和降級的名義來做。

無論怎樣理解哲學，常識告訴我們它是指人生哲學，價值觀、態度等核心理念，合成一個世界觀。不同的世界觀不時受到批判性的檢驗，不過實在不夠。有些世界觀較得到我們接受，有些世界觀較其他世界觀完整；有些科幻小說作者企圖發明新的世界觀，而得到不同程度的成功。

人們有時會選擇世界觀，特別是在人生重大的轉折點，例如青春期後

期或者在經歷了人生巨變之後，他們覺得可以作出決定。但這個選擇是如何做出來的呢？而又這正是我們課程開始時提到的關於理性的老問題，我們下一節亦即是最後一節課，我會和大家再談。讓我提醒大家，古希臘的傳統理性主義哲學和啟蒙運動都否定一切世界觀，認為除了科學之外，它們非理性。準確一點說，部分，而不是所有實證主義者視科學態度為哲學，更不是唯一可以認可的哲學。馬赫，一位愛因斯坦感謝其鼓勵令他敢於駁斥牛頓的傑出思想家，宣稱他的世界觀是集所有科學知識的大成。當然事實並非如此，不然馬赫如何有資格以他的反教條主義去鼓勵愛因斯坦？不管怎樣，實證主義否決一切科學的世界觀，鄙視之為迷信和偏見。這使他們發展到鄙視宗教，甚至時而鄙視社會和政治的多樣化。就算是溫文如馬赫者也對宗教懷有敵意，雖然他對社會和政治的多樣化並不敵視。

因啟蒙運動而來的法國大革命的失敗，引出了對啟蒙運動的反動。這反動是反理性的，至少其中有部分是；它訴諸人類對傳統，威權和社會穩定的需求。反動中的浪漫思想家不滿所有的鄉土主義被當作是迷信而遭摒棄。他們鼓勵研究本土民間故事，因為當中的草根哲學和民間智慧為科學所無。在 19 世紀初格林兄弟已開始他們收集民間故事，可說是這個運動的一部分。民間故事固然有民間智慧，但始終始

有限。它其中一個主題是世界分為“我們”和“他們”，而太過親近“他們”是自找麻煩，因為“我們”一起會自在一些。同樣，批評公認的秩序也是自找麻煩，特別是必須忍受剝削和虐待婦女此等議題。

我們不得不坦白承認民間智慧遺憾地是有點智慧的，但同時我們也得嚴厲批評這些智慧一般平民百姓不信任外國人和陌生人是出於無知；但同時所有民間智慧裡都有人類同源理念的痕跡，緩和了對外人的不信任。

奇怪地，浪漫主義對民間智慧的態度和反哲學對常識態度竟然有相似之處：兩者都是盲目及一面倒地尊崇。新理性主義哲學開始形成的核心理念，則是對常識和民間智慧更加尊重，但同時否定它們有任何權威地位，反而要對它們持批判態度。這適用於含有反猶太主義的歐洲民間智慧，這種民間智慧不是歐洲獨有，只是在歐洲特別危險。

民間故事越來越來流行，理性主義者漸漸學會了利用新的科研工具還擊浪漫主義。弗雷澤是其中表表者。他在世紀之交時專門研究歐洲民間故事，顯示在基督教的外衣之下，異教信仰仍然繼續存在。既然浪漫思想家崇拜民間藝術，我也不妨說說巴托克在世紀初時對民族音樂

的研究：他的研究遠遠拋離 19 世紀浪漫主義的民間傳說。另外也要一提的是寫過蘇俄年代民族生活的契訶夫訶夫和記錄了東歐猶太人民間故事的布伯，他們所寫的異國日常生活真實記錄聽起來充滿異國情調吸引了不少讀者，因而流行起來。但他倆其實真正要描畫的是，簡樸的生活在可愛的一面之外，還有可怕的貧窮和無知，我們絕不應以這種生活為模範。契訶夫是醫生，他的故事紀錄他在 19 世紀俄羅斯城鎮的生活經驗。布伯收集了他那個世紀的民間宗教故事並其中的智慧，但也免不了被顯然不能接受的魔法所污染。

以批判態度研究民間故事並月消除反動的浪漫主義，但不管怎樣，浪漫主義必須受到約制，而約制來自負責任的領導人。我特別想起美國黑人解放運動領袖麥爾坎·X，他遠赴非洲尋根，回來後改變了想法，認為自己的根屬美國多於非洲，因而遭受說他數典忘祖的人的責難。著名報人庫斯勒的故事也是異曲同工。庫斯勒幾十年前已遠赴東方世界，追尋為人歌頌的東方智慧，他回來之後卻宣布自己更珍惜自己擁有的批判思想頭腦，是個實實在在的西方人。

過程怎樣也好，只要有好結局。但不幸沒有。科學運動催生了社會進化論，認為有所謂天生強者和天生弱者，而天生強者需要跟天生弱者

為生存而掙扎。浪漫主義和冒牌理性主義聯手創建的社會。幾乎無法理解的兩次世界大戰，部分成因是傳統西方世界觀無力為簡單的困境找到出路。羅素說，事後其實清楚可見那一團糟是怎樣弄出來的。

政治的失敗不能歸咎於哲學，事後孔明也不公平。但事實是，我們的傳統基於兩個主要的世界觀，分別是理性主義和浪漫主義，但它們對當下的世界狀況都無能為力。無論哲學是有益還是有害，它的缺點也不能幫助我們利用機會找到出路。

兩次世界大戰帶來的創傷，奧斯威辛和廣島讓不同領域的思想家思想尋求另類哲學出路。他們不大肯定要找什麼，只知道盡力避開什麼。有些政治運動家和社會科學家努力重新塑造社會態度，他們用盡所有可行渠道，真正本着實驗精神。但大部分哲學家卻沒有參加實驗，儘管這個實驗有很強和創新的哲學成分。這個實驗本質上是民主的，而傳統理性主義者與浪漫主義者，為着種種原因，則是民粹主義者。他們同意步調必須一致。二次世界大戰後，西方世界以為民主理所當然代表多黨政治。蘇俄時代發展出來的蘇維埃系統本應是協助共產黨以人民代表的身分管治。不過既然蘇維埃徹底失敗，有目共睹，我們就毋須再在此多加討論了。

何以需要反對聲音呢？這鮮有討論。監察政府的想法早在文藝復興時代著名政治思想家馬基維利的著作中見過，也可見於其追隨者史賓諾沙和洛克的著作中。據我所知，其後只有普樸在其名著《開放社會及其敵人》中建議：反對派是人民監控政府的一種方法，而民主的根本是由被統治的人監管統治者。

譴責政治黨派的原因，休謨和史密斯如是說：這些人是說客，是壓力團體，他們破壞公平和人類同源的原則。此說法從來未被推翻，有可能是正確的。但這並非針對政黨的有力論據，因為反對說客活動的理據是說不通的，以為說得通已是邁向因循守舊的第一步。第二次世界大戰之後美國可說是最強大的民主國家，它有些地方令髮指，在某些方面卻又表現得令人敬服。戰後美國的中央情報局失去制衡，任意妄為。它信奉「我們」和「他們」之分，與戰犯合作，進行政治暗殺，做出對自己國家和別人無法估計的破壞。戰爭結束之後也有一個精采的發展，就是當戰爭暴行公之於眾時，沒有人能禁止猶太說客組織形成，其他族裔不久也紛紛成立說客組織，於是說客活動漸漸也受到某程度的監管。這是走向多元化的第一步。加拿大和西歐的多元化則循不同的路徑發展。

多元化和監管催生了參與式民主的理念。參與和多元化相輔相成：沒有多元化，就不可能有廣泛基礎的參與，同時，義工需從不同的草根組織招募，因而必然是本土主義的。今時今日宗教組織漸漸學會協助他們的成員參與民主活動，同時盡可能減低教會和國家分立造成的損害，要求不應對不同宗教派別作出政治歧視。

多元化令民族主義自動走到自由主義陣營，浪漫主義的反動將傳統強加於所有人身上，而自由主義則希望看到在不同傳統對傳統不同程度忠誠之間有自由選擇。第一次世界大戰後，歐洲在基於國家自決的原則下，那時自由主義才開始贊同民族主義。然而這個原則並沒有經過適當的討論。這是經過長時間浪漫主義爭論，究竟什麼群體有權宣布立國並爭取民族解放的思想沉澱。這個辯論是不可能的，而當中不少是衝著猶太人而來的，旨在證明猶太人既是外國人，卻又不是一個國家。第一次世界大戰之後，波蘭獨立，將國內的猶太人劃為少數民族；在以色列的非猶太裔人同樣被劃為低一等人。

經過一世紀的民族解放戰爭之後，歐洲分裂為不同的國家。這個改變出於解體多於刻意計劃。美國總統威爾遜公開表示，任何要求得到立

國的自由的群體都應該得償所願。之後，俄國革命領導列寧認同附和這個想法，雖然他自己也承認這純粹是宣傳伎倆。無論如何，這原則不須經過辯論已成普世接納的標準。

對至親的責任和對人類同源的責任，兩者之間的衝突至今仍不能解決。人類同源的主要事項是包容，但所謂包容其實大有問題，特別是在諸如印度和以色列這些以包容不同宗教包裝歧視女性行為的國家。這些問題十分迫切，借用富勒貼切的形容，維修地球這隻太空船迫切需要，我們實在太需要一個全球性的解決方案。

總括而言，民主制衡是必要的，但不足夠；除此之外，我們同樣需要負責任的民主領導，以及一個對負責任領導的論述。啟蒙運動抗拒一切領導而反動鼓勵浮躁好戰的領導。缺乏對理性的領導的論述對美國影響不大，但在歐洲來說則因此而鼓勵民眾順從由縱情玩火的貴族領導的政府，結果促使歐洲大陸陷入世界大戰。一個合理的，關於負責任領導的論述，應要結合倫理學，政治哲學和社會哲學。

第二十六章：人類同源的地位

在總結中，我想提出一個非正統和以不同方法得出的概論。

首先，我們把人類的生存視為最主要的一項議程，因此，全球性的政治就成為這個課程最關切的議題。傳統哲學自然不認同這觀點：古典理性主義哲學視如何存活為一個人最大的關注，但忽略了一個人的生存很可能要依賴整個物種的生存。廣島原爆之後我們才猛然醒覺。幸好，越來越多哲學家開始同意必須思考整個人類的生存這個問題，但可惜的是轉變得實在太慢。

我對全球性政治的關心，是我向各位指出古希臘的理性主義革命和在理性時代發生的啟蒙運動的重大政治意義。歷史需要修正，而我相信我已經修正了其中一部份。古希臘前蘇格拉底時代的哲學家注重物理學，所以被稱為「物理學家」。但他們的討論範圍很快便擴闊，世人稱他們為「辯士」，即是有智慧的，或是運用智慧的人，他們有很大的政治影響力。前蘇格拉底哲學家最着重運用批判的方法，即辯證的方法去消除錯誤。但自巴門尼德門人開始，以證明作為理性這個概念，取代了以辯證作為理性的概念。準確點說，柏拉圖和阿里士多德

都認為，理性是從辯證開始，繼而產生內省，帶領我們達致真確無可爭辯的知識。

我們很難判斷甚麼是科學革命和啟蒙運動的主要成分。革命的源起是文藝復興發，甚至早於中世紀：中世紀的思想家渴望重回遠古的黃金時代而不知所措，文藝復興時代的思想家則企圖按照古時代的方式生活，結果帶出了理性時代。啟蒙運動的志趣亦由科學轉政治。科學革命初時說明不管政治：但英國發生的政治動盪，產生了倫敦皇家學會這個非政治性質的科學會。皇家學會的科學家很快成了科學界的領袖，倫敦皇家學會的決定也就隨着變成規令，包括他們將宗教和政治從科學分割出來的決定。（這個決定令他們避免公開為婦女爭取權利，儘管當時在英國發生了一場可怕的一規模搜捕女巫的政治迫害運動）。在西方，反越戰運動發生在大學的門牆內，這個事實並沒有改變科學不能涉及政治的傳統信念。這個情況明顯是有問題的：大學的講台不應該用作政治平台，尤其不應用作政黨政治，更不應用作政治宣傳的平台。可是，我們顯然不能將政治攆出大學，因為大學經常教授政治哲學和政治科學作為課程既定的一部份，還有經濟學，經濟學幾近全屬政治。樂於漠視這個問題狀況——即政治既是課程不可或缺的一部份但同時又是禁忌——的態度，是其中一個例子，告訴我們哲

學家怎樣拒絕在學術界擔任負責任的領導位置。

回到理性時代。由於傳統要求科學不能涉及宗教或政治，而啟蒙運動基本取向是以科學為主題，所以很難哪些是理性時代關注的哲學議題，即使是已經很明白地表達了的。整個運動，基於表面上是經驗論的理據，堅信人類的本質是好的，所以跟當時的宗教和政治相悖。理性時代的作家的主要關懷個人的獨立自主。最接近這個話題的著作，都集中探討「甚麼是啟蒙？」這個問題。康德在這個題上寫了一篇著名的文章，叫〈甚麼是啟蒙？〉，以及為啟蒙運動的口號提供了一個口號：敢於明智。意思是叫人敢於自己思考。在其中一篇有關道德的研究的序言中，康德說他無意說服讀者，但如果能夠幫助他們思考的話，他便會很滿足。這是一種高尚情操的表現。理性就是證明這主義卻令它變得不太真心。

啟蒙運動呼籲人們就所有重要的問題理出自己的看法，這令到啟蒙運動中的一般信徒都自稱為萬能的專家，結果導致林林種種的人有關科學話題的普及著作旨在幫助人為自己作出決定。然而，問題顯然有較重要和較不重要。按照啟蒙運動，對於一個獨立自主的人來說，最重要的問題是理性的問題：什麼是一個獨立自主的人應有的生活方式？

我們不是要否定自然科在理性時代裡的巨大重要性，說不定科學當時比現在更重要，儘管那時沒有專門的科學家，科學的發展全仗一些業餘愛好科學的人，那時亦幾乎沒有甚麼科技。然而科學一個最重要的作用，是證明了無需倚賴權威，思想自身就是力量。伽利略證實阿里士多德有關地心吸力的常識性概念存在矛盾，震動古今，原因不是由於他擊破了常識，而是因為他擊倒了當時最偉大的學術權威。伽利略與貝拉米諾之間的意見分歧是，伽利略希望每個人都能夠在科學上獨立自主，同時在宗教信仰上順從，貝拉米諾則認為這樣不太可能。今日我們知道貝拉米諾是對的。不過一個獨立自主的人也可以有宗教；他們應該嗎？一個人應做科學家嗎？應該信教嗎？可以既是科學家亦信教嗎？這些是當時關於理性迫切問題。

由此可以帶出這課程的第三個特點。我嘗試將哲學表達為理性的問題的研究：我應該怎樣選擇我的生活方式？我說過古希臘的理性主義學派、理性時代的啟蒙運動和當代科學哲學家是以「選擇科學，也只有科學」作為那個問題的經典答案。我告訴過你這不太容易知道這個答案說什麼，因為推至極端，這個答案可理解為實證主義，也就是說認為所有不屬於科學的都是偽科學、偏見和迷信，甚至稱為邏輯實證主

義的，實證主義的現代版本，也是否定一切不屬於科學的說話都沒有任何意義。

我由此表述了哲學的不同學派。在傳統理性主義這個主流之外，還有浪漫或反動主義這個主流。要分辨它們並不容易，因為「反動」這個詞在今日含有貶意，所以沒有人願意被稱為動分子。我希望現在大家已知道用侮辱性名詞加諸別人身上不是思考，而「反動」這個名稱其實是由公開自稱為反動分子發明的，他們一點也不認為這有什麼值得慚愧之處。

非理性主義也是同一處境；很少非理性主義者敢於視自己為非理性主義者，即是反對思考，以及推許感性反應而低貶理性討論。即使有這些想法，也很少會公開承認。他們說的是，有理不是一切，必須得到補充。無疑，理的確不是一切，但這不等於應該像非理性主義者建議那樣，進一步排斥理的作用。不過我們無需細緻分析，只須謹記這個歷史事實：理性主義的傳統強調個人自由；非理性主義傳統強調個人對集體的依賴。

集體主義在近兩個世紀的文化發展上扮演了一個非常重要，大體上負

面的角色，然而同時也有很大程度上正面的角色。它令針對制度組織的社會研究和對各種傳統的研究得到發展，也催生了民族解放的運動：但同時它又在我們的文化中扮演了負面的角色，因為它容許為了國家利益而漠視個人自由權利。尼采的角色尤其珍貴，他是個非理性主義者，他批判理性主義中證明即理性的理論。其他非理性主義者絕大部份經常強調從自己的直覺中已可以找到不言而喻的真理，他們自稱是跟隨阿里士多德和笛卡爾的知識論理性主義。尼采不是這樣。他是鼓勵人接受風險，他的某些叫人接受風險的建議，與黑格爾主張領袖要憑衝動行事的看法相似，可能被視為不負責任的行動。他其他的建議則可視為主張承擔風險，自主獨立。他深受年輕人崇拜，因為他鼓勵年輕人放下與親人的關繫和對他們的責任，獨闖天下尋找名譽和財富地位。

由於傳統的理性主義運動和反理性主義運動涵蓋了大部份的哲學範疇，我兩方面都論述過了，可能我應該依照給予兩者相等時間的原則，但我沒有。我十分欣賞傳統理性運動，雖然我不儘同它的學說，特別是它要求證明、務求統一和排斥宗教等方面。我對非理性主義沒有很多意見，他們對理性主義的批評往往是正確、公正和有用的。

或許我應該也講講非理性主義的科學哲學家。簡單來說，他們之以成為非理性主義者，可能是基於一個或兩個因素，其一是信仰主義，其二是集體主義。

大家應還記得，信仰主義的教條就是，挽救理性主義，只需純粹基於信仰接納一個公理、一個中心原則，然後一切便可以得到證實。信仰主義並不只限於科學哲學：一些鄉土主義的學校，主要是宗教學校，也是信仰主義的。

信仰主義不是很認真的：建議我們應該不加思索地選擇和緊隨一個核心公理，是輕率的。這個建議不是源於叫人不要做某個選擇，而是叫人要接納祖傳的信仰。若果一定要做信仰主義者，那為不紆尋找世間的信仰，一一試遍，然後從中挑選一個最適合自己脾性的信仰？

要提出反對理由不是那麼難，相信那些不受這些意見影響的人，例如布柏和波蘭尼早已想到了。這些思想家提出，我們不能抽象地選擇一個思想體系，只能從群體生活之中得到，所以那是一個社群整體的選擇，也是群體信仰在上的選擇。布柏講的是一個宗教民族的群體，波蘭尼講的是科學家群體。他們都提議我們透過一個長時間的教育過程

去學習融入一個群體不能一夜之間憑意志就可以放下所受的教育。他們的意思不是說群體 — 至少是現代的群體 — 需要一個盲目的信仰。群體可以透過一個自由的群體所容許的活動作試驗，布柏和波蘭尼都強調這一點，但他們也強調一個人不能偏離太遠，否則就會失去自己的根。沒有人有義務要去尋求改變，但我們願見達成的改變，甚少能在整個國家民族層面推動：改變通常是從社區群體層次關始的。

現在不是去判斷剛剛提過的觀點的場合，但起碼我們必須承認他們出了很多智慧和代表着很多發展。儘管他們自己的局限而又局限他人，同時忽略了一些主要的改變及這些改變對社群、民族和專業公會造成的影響。這些改變在特別容易在多元社會裡出現，而多元化社會正是鼓勵變化的發生。

之前的簡單討論應該展示了有關理性、哲學、科學、道德和政治的問題在不同背景之下、排除背景之後或在兩者之間的不同層次的思辨。這是本課程的最後一個特點。我嘗試給你們介紹哲學、科學哲學、社會科學、教育、道德和政哲學的不同流派，也解釋了為什麼我認為這些分門別類只是對相信理性就是證明的人才有意義，因為他們要在不同的範疇中建立證明的標準。事實上我們不單沒有證明，更經常發現

不同範疇的標準互相衝突，例如人類同源的概念和對親屬的責任的想法，又例如教育既要求傳承傳統又鼓勵人獨立自主。

矛盾還不止此。很多人以家庭責任為名，逃避社會責任。一般來說，對較偏狹的對象的責任，與對更廣大群體的責任之間往往存在矛盾，而很多人則選擇對前者的責任。於是一般見解認為這是懦夫所為，而唯有年輕人和獨立沒有家小的人才能為社會理想而努力。這其實是錯的，因為很多愛護家庭的人非常勇敢，也有很多獨身的年輕人十分怕事，或者對道德和社會問題不感興趣。還有一些既懦弱而又負責任的人藉詞要貢獻自己給一些他們根本無法做到的理想，拒絕承擔一些可以做到的小責任。另一些人因為日常生活出現了一些簡單的矛盾，我們的哲學幫不了忙，但我們只管指摘他們不關心哲學，卻不想想我們的哲學不關心他們的困境和矛盾，其實哲學的缺陷。

我們的西方傳統的哲學常常在日常生活中得到有力的表達，而且不是限於知識分子階層和受過哲學訓練的人。由是人們遇到的矛盾會與古希臘將世界分為自然和世俗有關，因為這讓人覺得正常偏狹的日常生活不夠追求普世理想那麼高尚。當然，有些浪潮主義下的傳統主義對我們也有強大的影響，但它們同樣是深受希臘的影響；這個觀點看不

起小人物，而又要求他們作出英雄行為；如果他們辦不到，他們會認為這是他們的過錯。這完全是對們不公平，同時損害他們最珍貴的財產，就是自尊心和實踐獨立自立的能力。

所以我們實有必要對我們偉大的理性主義傳統保持批判態度，分出哪些部分是優、那些是劣，小心選擇，自己嘗試是否合用。這個關於理性的理論，是普樸的功勞，跟我之前告訴過你們的所有理論都不同。我們不能重頭再來，也不應該沉溺於過去，但我們能夠從過去中學習，企圖作出改善。遺憾地我不能在這裡完整而公正地討論那個理論，並加以批判，一如我在其他場合所做那樣。我和賈維嘗試提出一個要求比較低，範圍比較小的理性的理論。

總結來說，我們在這個課程裡提出的有關理性的問題的描述方式，似乎不至完善得叫人無須尋求一個更好的描述方法。科學哲學經典之作，視理性的問題為理性的信念。我用一個略為概括的方式論述，即是信念的選擇或生活方式的選擇（你或會認為這已包括了信念，某程度上的確是）。但如果談論信念，我們就必須記住，重要的不是信仰而是歧見，以對我來說，理性的問題，不是理性的信念是甚麼，而是理性的爭論是甚麼。有些爭論很無聊，有些爭論很重要和有意義——

例如，關乎思想與實踐的領域；私人與公共層面上的矛盾。這會令我們整個討論再一次重頭開始再討論一次，重新肯定古希臘的貢獻和批判。現在是跟大家道別的時候了。祝你有一個愉快假期！

名稱索引

名字（按筆劃數排列）

名字（按筆劃數排列）	英文名稱
阿格紐	Agnew, Spiro
法拉比	Al-Farabi
阿基米德	Archimedes
阿里士多德	Aristotle
阿西莫夫	Asimov, Isaac
奧斯汀	Austin, John
阿威羅伊	Averroés
巴貝夫	Babeouf, Gracchus
培根	Bacon, Francis
巴托克	Bartók, Béla
聖羅拔圖·貝拉爾米諾樞機主教	Bellarmino, St. Roberto, Cardinal
邊沁	Bentham, Jeremy
柏克萊	Berkeley, George
波耳	Bohr, Niels
波以耳	Boyle, Robert
布諾	Bruno, Giordano
布柏	Buber, Martin
賽珍珠	Buck, Pearl S.
柏克	Burke, Edmund
卡繆	Camus, Albert
卡爾納普	Carnap, Rudolf
契訶夫	Chekhov, Anton
賀姆士斯基	Chomsky, Noam
柯林伍德	Collingwood, R.G.
哥白尼	Copernicus, Nicolas
魯賓遜	Crusoe, Robinson
達爾文	Darwin, Charles
德莫克里特	Democritos
笛卡爾	Descartes, René
杜威	Dewey, John
汀斯坦	Dinstein, Yoram
第歐根尼	Diogenes
德克森	Dirkson, Everett
杜斯托也夫斯基	Dostoevski, Feodor
迪昂	Duhem, Pierre

愛因斯坦	Einstein, Albert
艾洛特	Eliot, T.S.
歐幾里德	Euclid
伊凡普理查	Evans-Pritchard, Edward
法拉第	Faraday, Michael
費爾巴哈	Feuerbach, Ludwig
費耶阿本	Feyerabend, Paul
費希特	Fichte, Johann Gottlieb
弗雷澤	Frazer, James
弗雷格	Frege, Gottlob
佛洛伊德	Freud, Sigmund
弗里丹	Friedan, Betty
富勒	Fuller, R. Buckminster
伽利略	Galilei, Galileo
高爾頓爵士	Galton, Francis
葛爾納	Gellner, Ernst
吉本	Gibbon, Edward
哥德爾	Gödel, Kurt
格雷夫斯	Graves, Robert
格林兄弟	Grimm, Jakob and Wilhelm
哈特	Hart, H.L.A.
黑格爾	Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
海德格爾	Heidegger, Martin
海涅	Heine, Heinrich
赫拉克里特斯	Heraclitos
霍布斯	Hobbes, Thomas
休謨	Hume, David
胡塞爾	Husserl, Edmund
賈維	Javie, Ian Charles
詹森	Johnson, Lyndon B.
卡夫卡	Kafka, Franz
康德	Kant, Immanuel
考夫曼	Kaufmann, Walter
開普勒	Kepler, Johannes
凱恩斯	Keynes, John Maynard
克爾凱各爾	Kierkegaard, Søren
馬丁·路德·金	King, Martin Luther
基辛格	Kissinger, Henry

庫斯勒	Koestler, Arthur
孔恩	Kuhn, Thomas S.
連恩	Laing, Ronald, D.
拉卡托斯	Lakatos, Imre
拉普拉斯	Laplace, Pierre Simon
拉格朗日	Larange, Joseph
萊布尼茲	Leibniz, Gottfried Wilhelm
列寧	Lenin, Vladimir Illich
萊辛	Lessing, Gotthold Ephraim
李維史陀	Lévi-Strauss, Claude
洛克	Locke, John
洛倫茲	Lorenz, Konrad
馬丁·路德	Luther, Martin
馬赫	Mach, Ernst
馬基維尼	Machiavelli, Niccoló
邁蒙尼德	Maimonides, Moses
麥爾坎·X	Malcolm X
馬克思	Marx, Karl
毛姆	Maugham, W. Somerset
麥士維	Maxwell, James Clerk
米德	Mead, Margaret
孟德爾頌	Mendelssohn, Moses
梅特涅	Metternich, Clemens Wenzel
穆勒	Nepomuk Lothar
米爾斯	Mill, John Stuart
穆罕默德	Mills, C. Wright
蒙特梭利	Mohammad
摩爾	Montessori, Maria
摩根	Moore, G.E.
默里	Morgan, Lewis Henry
拿破崙	Murray, Gilbert
牛頓	Napoleon
尼采	Newton, Isaac
挪亞	Nietzsche, Friedrich
潘恩	Noah
巴門尼德	Paine, Tom
皮亞諾	Parmenides
	Peano, Giuseppe

伯里克里斯	Pericles
裴斯泰洛齊	Pestalozzi, Johann Heinrich
斐洛	Philo Judeus
皮亞傑	Piaget, Jean
柏拉圖	Plato
賓普	Plumb, John H.
波拉尼	Polanyi, Karl R.
普蘭尼	Polanyi, Michael
普樸	Popper, Karl
普理查	Pritchard, Evans
普勞特	Prout, William
托勒密	Ptolemy, Claudius
裴倫	Pyrrho
奎因	Quine, Willard Van Orman
列根	Reagan, Ronald
李嘉圖	Ricardo, David
羅蒂	Rorty, Richard
盧梭	Rousseau, Jean-Jacques
羅素	Russell, Bertrand Arthur William
賴爾	Ryle, Gilbert
聖奧古斯丁	S. Augustine
薩德侯爵	Sade, Donatien Alphonse Francois
聖西門	Saint- Simon, Claude Henri de Rouvroy
沙特	Sartre, Jean-Paul
薛丁格	Schrödinger, Erwin
莎士比亞	Shakespeare, William
蕭伯納	Shaw, Bernard
蘇格拉底	Socrates
史賓諾沙	Spinoza, Benedict
查保	Szabo, Arpad
泰勒斯	Thales
戴卓爾夫人	Thatcher, Margaret
聖湯瑪斯阿奎那	Thomas of Aquinas, St.
梭羅	Thoreau, Henry David
斯拉雪麥格	Thrasymachos
托爾斯泰	Tolstoy, Leo
伏爾泰	Voltaire, Francios Marie Arouet

沃諾克	Warnock, Geoffrey
獲堅斯	Watkins, John
韋伯	Weber, Max
韋伯斯特	Webster, Meriam
威爾斯	Wells, H.G.
惠威爾	Whewell, William
懷海德	Whitehead, Alfred North
威爾	Will, Fred
威爾遜	Wilson, Woodrow
溫區	Winch, Peter
維根斯坦	Wittgenstein, Ludwig
烏凡登	Wolfenden, John
思諾	Zeno